

TRUMPA ETIKOS ISTORIJA

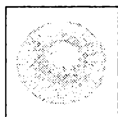
DOROVĖS FILOSOFIJOS ISTORIJA
NUO HOMERO IKI DVIDEŠIMTO AMŽIAUS

Alasdair MacIntyre



ALK





TRUMPA
ETIKOS
ISTORIJA

DOROVĖS
FILOSOFIJOS
ISTORIJA
NUO
HOMERO
IKI
DVIDEŠIMTO
AMŽIAUS

TRUMPA ETIKOS ISTORIJA

DOROVĖS FILOSOFIJOS ISTORIJA

NUO HOMERO IKI DVIDEŠIMTO AMŽIAUS

Alasdair MacIntyre

IŠ ANGLŲ KALBOS VERTĖ

INESA ŠEŠKAUSKIENĖ



CHARIBDĖ

VILNIUS

2000

A SHORT HISTORY OF ETHICS
A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century
by Alasdair MacIntyre
Routledge, 1998

Knyga leidžiama remiant Atviros Lietuvos fondui

Alasdair MacIntyre
TRUMPA ETIKOS ISTORIJA
Dorovės filosofijos istorija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus
Serija: Filosofija (etika)

Redaktorė Jolita Parvickienė
Maketavo Darius Kubilius

Spausdino AB Spindulys
Gedimino g. 10, 3000 Kaunas
SL 682. Užsakymas 194

UDK 17(091)
Ma65
ISBN 9986-745-27-6
ISSN 1392-1673

turinys

pratarmė

Pirmasis *Trumpą etikos istoriją* 1966 metais išleido Macmillano leidybinės kompanijos padalinys Jungtinėse Valstijose „Collier Books". Po to ji išėjo Didžiojoje Britanijoje, tuometinėje Routledge and Kegan Paul leidykloje. Nuo to laiko ši knyga verčiama į ispanų, olandų, norvegų, vokiečių, slovėnų kalbas, o visai neseniai, 1995 metais, buvo išversta į lenkų kalbą. Lenkiškojo leidimo vertėjas, profesorius Adamas Chmielewskis, paprašė manęs parašyti pratarmę lenkų skaitytojams. Šia proga aš su dėkingumu pasinaudojau, norėdamas kiek kitaip apžvelgti kai kuriuos knygos aspektus – pataisyti ir kiek pakeisti patį tekstą bei pateikti samprotavimus apie tai, kaip pasikeitė mano požiūris į etikos istoriją. Pirmiausia reikia pastebėti, kad knygos pavadinimas yra klaidingas – tai trumpa *Vakarų* etikos, o ne etikos istorija. Toliau turiu progą atsakyti į esminę kai kurių dalykų kritiką, už kurią esu labai dėkingas, ir bent jau pripažinti tą faktą, kad Vakarų dorovės filosofijos istorija tęsiasi ir po 1966 metų. Tačiau aš nesiėmiau tos istorijos tęsti.

Labiausiai esu nepatenkintas savo knyga dėl to, kad pasikeitė mano paties požiūris į filosofiją ir dorovę. Be abejo, vis dar iš esmės pritariu daug kam, ką tuomet rašiau. Bet, skaitydamas visą tą savo papasakotą istoriją dabar, matau, kad ją reikia peržiūrėti, kad ji yra tik viena iš daugybės tikrai pamokančių istorijų apie dorovės filosofijos raidą, kurią papasakojo filosofai, pavyzdžiui, Hegelis, Marxas, Sidgwickas (nors esu tvirtai įsitikinęs, kad mano darbas jų darbams neprilygsta), kiekvieną jų vėliau galima taisyti ir tobulinti. Savo vėlesnėse knygose, ypač *Po dorybės* (*After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, antras leidimas, 1982), *Kieno teisingumas? Kuris racionalumas?* (*Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988) ir *Trys skirtingos dorovės tyrimo versijos* (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990) mėginau tobulinti įvairias temas, jau gvildentas *Trumpoje etikos istorijoje.*

Nepaisant to, suvokiu du dalykus – tiek tai, kad *Trumpoje istorijoje* yra dar daug dalykų, kurie man tebėra priimtini, tiek ir tai, kad tik pirmiau parašęs knygą, po to ją apmąstęs supratau, kaip tą patį galima padaryti geriau. Kadangi daugybei dabartinių skaitytojų greičiausiai priimtinesnis mano 1966 metų požiūris, o ne dabartinis, būtų vis dar prasminga kviesti skaitytojus pradėti savo mokymosi kelią nuo *Trumpos istorijos* ir tik po to mąstyti apie etikos istoriją. Šioje pratarmėje ketinu paaiškinti, kodėl aš manau, kad ši istorija vis dar verta dėmesio. Bet prieš imdamasis nuodugniai tyrinėti save ir tada papasakotą istoriją, turėčiau įsiklausyti ne tiek į savo paties požiūrį į papasakotą istoriją, kiek į svarbesnę kitų žmonių išsakytą kritiką apie knygą.

Ši kritika yra daugiausia susijusi su konkrečių autorių pateikimo nenuoseklumu. Tai yra ta kritika, kurią numačiau ir kurios tikėjausi dar prieš rašydamas pratarmę pirmajam leidimui. Tuos nenuoseklumus, kur tai, kas parašyta, reikia tiesiog taisyti ar papildyti, pats ėmiau labai kritiškai vertinti, beveik taip pat kritiškai, kaip ir kiti. Todėl leiskite pateikti pataisytus ir papildytus skyrius, tačiau reikia turėti galvoje tai, jog knyga tebuvo mėginimas apibendrinti dideles ir sudėtingas temas bei argumentus kaip galima glausčiau, dėl ko tekste atsirado tiek netikslumų ir praleista tiek dalykų; o tai, ką aš dabar išdėstysiu, vėlgi bus labai glausta, gal net per daug glausta. Šį keblumą galėsiu įveikti tik tuomet, kai pagaliau parašysiu kol kas neegzistuojančią knygą, kuri, manau, galės vadintis *Labai ilga etikos istorija.*

Reikėtų taisyti keturis skyrius: IX skyrių apie krikščionybę, XII skyrių apie aštuonioliktojo amžiaus britų teorijas, XIV skyrių apie Kantą ir XVIII skyrių apie šiuolaikinę dorovės filosofiją. Dabar apie viską iš eilės.

IX skyrius. Krikščionybė. Šis skyrius knygoje yra ryškiausias pavyzdys to trūkumo, į kurį aš atkreipiau dėmesį pirmojo leidimo pratarmėje, kai rašiau: „Ši knyga, be jokios abejonės, yra autoriaus daugybės ketinimų auka". Tarp 89 puslapių iš graikų etikos ir 123 puslapių iš Vakarų Europos etikos nuo Renesanso iki 1964 metų aš įspraudžiau devynis puslapius, kuriuose pamėginau apibrėžti krikščionių religijos požiūrį į dorovę *ir* užpildyti 1300 metų istorijos spragą nuo Marko Aurelijaus iki Makiavelio *bei* atskleisti viduramžių dorovės filosofijos svarbą. Koks absurdas! Bet tai ne tik mano absurdas. Ši mano klaida atspindėjo angliškai kalbančiose šalyse plačiai paplitusį, tegul ir nevisiškai visiems priimtiną požiūrį – jis, deja, vis dar vyrauja daugybėje koledžų ir universitetų, – kad filosofijos istorijoje nėra vietos nei ankstyvajai krikščionybei, nei brandiesiems viduramžiams. Pavyzdžiui, tuometinėje Oxfordo universiteto studijų programoje ilgą laiką daug vietos buvo skiriama

antikinės ir naujųjų laikų filosofijos studijoms, tačiau beveik nieko nekalbama apie viduramžius.

Yra dvi taisytinų mano klaidų ir trūkumų rūšys. Pirmieji, tai – krikščionybės apžvalga, kurią maniau esant reikalinga ne tik išplėsti, bet ir iš esmės peržiūrėti. Tos apžvalgos pagrindu laikoma išskirtinai krikščioniškoji etika ir, kaip aš tada maniau, neišsprendžiamas paradoksas, kad joje „mėgino sugalvoti savo kodeksą visai visuomenei iš ištarmių", pirmiausia taikomų individams ar mažoms bendruomenėms, kurios turėjo atsiskirti nuo likusios visuomenės dalies ir laukti antrojo Kristaus atėjimo, kurio iš tikrųjų nebuvo (112–113 p.). Man nepavyko suprasti, kad šį paradoksą Naujajame Testamente jau išsprendė Pauliaus doktrinos apie bažnyčią ir jos misiją pasaulyje. Šiomis doktrinomis sklandžiai apibrėžiamas gyvenimas krikščionių, kuriuos įkvepia *tiek* antrojo atėjimo viltis, *tiek* įsipareigojimas šio pasaulio veiklai, kurioje ir per kurią žmonės iš naujo atranda savo prigimtinių tikslų ir prigimtinių dorybių, reikalingų tiems tikslams pasiekti, tikrąją esmę; tuos tikslus jie pagaliau suvokia teologinių dorybių, išdėstytų Naujajame Testamente, šviesoje. Krikščioniškuoju požiūriu tos dorybės yra savybės, būtinos paklusti Dievo įstatymui, tas paklusnumas sudaro bendruomenę, ir nesvarbu, ar tai paklusnumas Dievo įstatymui, suvokiamam protu, būdingam prigimtinei bendruomenei, ar paklusnumas apsireiškimui, būdingam bažnyčiai. (Anksčiau šito nepripažinau dėl to, kad buvau per daug susižavėjęs Biblijos kritikais, kurie klaidingai manėsi Naujajame Testamente atradę didelę ir nenuoseklią eklektiką. Ankstesnį požiūrį pakeičiau iš dalies dėl to, kad daugiau sužinojau apie pačią kritiką, ypač iš Heinricho Schlierio darbų.)

Taigi tai, ką pateikė krikščionybė ją pasitinkantiems, buvo tam tikra įstatymo ir dorybių koncepcija, dorybių, kurios sudėtingais ryšiais siejosi su įvairiomis filosofinėmis antikinio pasaulio koncepcijomis apie žmogiškąjį gėrį ir dorybes. Kadangi to kaip reikiant nesupratau, nesugebėjau suformuluoti tinkamų klausimų apie šiuos ryšius. Aš, pavyzdžiui, pastebėjau, kaip Naujojo Testamento koncepcijos skyrėsi nuo Platono, Aristotelio ar stoikų. Tačiau man nepavyko sistemingai išanalizuoti, ar buvo įmanoma vieną ar kelis iš šių filosofinių požiūrių suderinti su krikščionybe taip, kad iš karto galima būtų pateikti tinkamesnę dorovės filosofiją ir filosofiškai pagrįstą krikščionybės požiūrių į dorovę aiškinimą. Tai, ką rašiau apie Augustiną ir Akvinietį, buvo klaida, kadangi man nepavyko suformuluoti tinkamų klausimų. Tačiau nesėkmė buvo susijusi ne tik su kriščionybe.

Kiti trūkumai susiję su judaizmo ir islamo etika. Judaizmo dieviškųjų įstatymų etika kėlė filosofinius klausimus, kurie numatė ir ėjo lygiagrečiai su

krikščionybe, tačiau žydų įnašas sprendžiant šiuos klausimus etikos istorijoje turi išskirtinę reikšmę. Kai X skyriuje rašiau apie Spinozą, kaip apie žmogų, kuris aiškiai iniciavo naujųjų laikų etikos ginčą, apibūdinau jį tik kaip ateistą, nepripažindamas, kad jis buvo vienintelis įpėdinis, kad ir nukrypęs nuo viduramžių žydų dorovės filosofijos ir ypač nuo didžiausio viduramžių žydų filosofo Mošės Maimonido. Nieko dabar taip nesigailiu, kaip to, kad į *Trumpos etikos istorijos* vardų rodyklę neįrašiau Maimonido (to, kas pirmąkart apie jį parašyta, ir bibliografijos ieškokite Collette Sirat knygoje *Žydų filosofijos istorija viduramžiais (A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Nepaminėti tokių islamo filosofų, kaip ibn Sinos (Avicenos), al Gasalio ypač all ibn Rušdžio (Averojaus) buvo klaida. Dėl šių trūkumų pasikeitė toliau netiksliai išdėstoma Akviniečio dorovės koncepcija, kadangi Akviniečio pateikiama teologijos ir Aristotelio sintezė giliais ir reikšmingais ryšiais susijusi su Maimonidu, Avicena ir Averojumi (pradinis islamo filosofijos aiškinimas išdėstytas Oliverio Leamano *Viduramžių islamo filosofijos įvade* (*An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

XII *skyrius. Aštuonioliktojo amžiaus britų teorijos.* Šiame skyriuje aptariamos dviejų anglų filosofų pažiūros. Tačiau apie pagrindinius dalykus reikėtų pasakyti kai ką daugiau ar kitaip. Anot vyskupo Butlerio (152–155 p.), tai iš dalies kyla dėl neteisingo jo koncepcijos teologinių elementų supratimo, o taip atsitiko dėl neadekvataus krikščionybės supratimo mano knygoje apskritai. Aš taip pat, o tai yra tiek pat svarbu, nepakankamai akcentavau, koks svarbus tolesniam aptarimui yra Butlerio vaidmuo, kadangi jis buvo pirmasis filosofas, primygtinai tvirtinęs, kad žmogiškuosius poelgius įtakoja dvi skirtingų nepriklausomų principų grupės – viena vertus, protingos savimeilės, antra vertus, sąžinės. Savo knygoje *Etikos istorijos apybraižos* (*Outlines of the History of Ethics,* London: Macmillan, penktasis leidimas, 1902) Henry's Sidgwickas šį skirstymą laiko svarbaus, o gal net svarbiausio skirtumo tarp antikinės Graikijos etikos, kuri iš esmės paremtas tik viena žmogiškuosius poelgius įtakojančių principų grupe – įvairiai suprantamų proto principų, – ir naujųjų laikų etikos pagrindu. Pradedant aštuonioliktuoju amžiumi klausimas apie tai, koks yra santykis tarp protingos savimeilės principų ir nuasmenintų dorovės reikalavimų, dorovės filosofams tampa pagrindinis.

Vienas filosofas, kuris, anot Sidgwicko, tam tikra prasme numatė, kad Butleris pripažins šį dualizmą, buvo Williamas Wollastonas. Savo samprotavimais apie Wollastoną (158 p.) man nepavyko pakankamai aiškiai apibrėž-

ti, koks buvo Wollastono požiūris ir ką kritiškai žvelgdamas Hume'as rašė apie Wollastono pažiūras. Iš tiesų Wollastonas teigė, kad „racionaliai suvokiamas skirtumas tarp ydos ir dorybės yra tiesiog skirtumas tarp tiesos ir netiesos" (158 p.). Jo požiūriu, neteisingai besielgiančiojo veiksmai visada skatina neteisingą sprendimą, kuris dėl to neatitinka tikrovės. Ir Wollastonas klausia, ar mes negalėtume apie ką nors ne taip gyvenantį ir besielgiantį pasakyti, *kad jis melagingai gyvena?* (*The Religion of Nature Delineated,* I, iii). Aš rėmiausi Hume'o argumentais, kad Wollastonui būdingas požiūris, jog kiekvienas klaidingas veiksmas *yra* melas. Tikriausiai, būtų galima ginčytis, ar Hume'as neklysta spręsdamas, jog tai išeina iš to, ką teigia Wollastonas. Tačiau Joelis Feinbergas („Wollaston and His Critics" *Rights, Justice and the Bounds of Liberty,* Princeton: Princeton University Press, 1980) mane įtikino, kad aš, kaip ir Hume'as, Wollastono nesupratau. Ir kad Wollastono požiūrį, kaip jis pats teigė, galima kritikuoti, bet ne taip, kaip kritikavo Hume'as.

XIV *skyrius. Kantas. Filosofijos žurnale* (*The Journal of Philosophy,* LXVI, 9, 1969 gegužės 8) pateikiamoje *Trumpos etikos istorijos* recenzijoje Hansas Oberdiekas pareiškė, kad tai, „kas šioje knygoje blogiausia, galima rasti neįtikėtinai trumpame skyriuje apie Kantą". Po to Oberdiekas pateikia sąrašą temų, kurias būtų buvę pageidautina aptarti ar aptarti plačiau, ir ypač kaltina mane klaidinimu, nes aš teigiau, kad „įprastos dorovės sąmonės egzistavimą Kantas priima kaip savaime suprantamą" (175 p.).

Aš labai apgailestauju dėl Oberdieko kaltinimų. Rašyti trumpą apžvalgą apie žymiausius ir sudėtingiausius filosofus greičiausiai jų atžvilgiu yra neteisinga, ir nors Kantui skirta daugiau dėmesio, nei kuriam kitam naujųjų laikų filosofui, išskyrus Hobsą ir Hegelį, jo etikai teko mažiau nei pusė Aristoteliui skiriamų puslapių. Taigi ką labiausiai reikėtų taisyti ir pildyti?

Oberdiekas buvo teisus sakydamas, kad, nors Kantas mano, jog paprastas dorovės agentas, nesusitepęs filosofija, puikiausiai sugeba suvokti kategorinio dorovės imperatyvo reikalavimus, tikrąją tokių paprastų žmonių dorovinę sąmonę visada galėjo suklaidinti ar supainioti protas. Iš to, kas pasakyta, aiškėja, kad jei aš rašiau priešingai – klydau. Tačiau aš nepaminėjau dar svarbesnio dalyko, susijusio su tuo, kad Kantas išskyrė bet kokiai dorovei, kuri reikalauja racionalių asmenų dėmesio, būdingą skiriamąjį bruožą.

Be abejo, aš aptariau Kanto kategorinio imperatyvo koncepciją. Pagal ją mes privalome veikti pagal maksimas, kurias galima laikyti suvisuotintais įstatymais. Tačiau aš nepaminėjau jo kategorinio imperatyvo antrosios formuluotės: „Veik taip, lyg laikytum savo ar kito žmogiškumą tuo pat metu tikslu ir priemone, bet niekada tik priemone". Iš šios formuluotės aiškėja,

kad apeliuodamas į tai, kad bet kuris autentiškai dorovinis standartas yra pakankamas pagrindas asmeniui pasielgti taip, o ne kitaip, aš skatinu tą žmogų įvertinti racionalų pagrindą to, kas sau pritaikoma kaip to standarto valdžia. Aš laikau tą žmogų – save ar ką nors kitą – racionaliu asmeniu, o ne tokiu, kuriuo aš mėginu manipuliuoti kaip nors neracionaliai įtikinėdamas, apeliuodamas į jo polinkius. Tai, ką Kantas čia atskleidė, yra racionalaus dorovės diskurso bruožas, akivaizdžiai pastebimas Sokrato ir visų jo įpėdinių veikloje.

Todėl mano abejonės dėl Kanto nebuvo ir nėra susijusios su jo nuostata šia prasme laikyti asmenis autonomiškais. Tai aš turėjau išdėstyti aiškiai. Mano abejonės buvo ir tebėra susijusios su tuo, kaip Kantas racionaliai įteisina tai, ką dorovės standartai turėtų turėti ir gali turėti. Jei iš tiesų Kanto suvisuotinimo argumentai per silpni, kaip aš maniau ir tebemanau, nors mielai pripažįstu, kad tuo klausimu dar galima pasakyti daug daugiau, nei aš sugebėjau parašyti XIV skyriuje, o pagrindinės Kanto koncepcijos, tokios kaip pareiga, suprantamos, kaip Kantas jas suprato, nenusipelno tokios pagarbos, kokią joms parodė Kantas ir jo pasekėjai. Šiaip jau paplitęs požiūris, kad tokios koncepcijos yra faktiškai racionaliai gintinos, gali suteikti joms galimybę socialiniame gyvenime vaidinti kokį nors vaidmenį, kuris kai kurio pobūdžio reikalavimams suteikia klaidingą ir netgi žalingą valdžią.

XVIII *skyrius: Šiuolaikinė dorovės filosofija.* Dėstydamas R. M. Hare'io pažiūras padariau vieną rimtą klaidą. Aš parašiau, kad „Hare'io pažiūrose tebelieka teisinga tai, kad... ką, manau, turėčiau daryti, priklauso nuo *mano* pagrindinių vertinimų pasirinkimo, o vertinimams pasirinkti nėra jokių loginių ribų" (233 p.). Čia aš supainiojau savo ir kitų kritiką Hare'io atžvilgiu bei paties Hare'io pažiūras. Viso to rezultatas yra klaidingas Hare'io pažiūrų išdėstymas, todėl aš jo labai atsiprašau. Hare'io požiūriu, jei teisingai suprantu, tuos, kurie vartoja dorovės kalbą, o ypač „turėti" jo pirmine dorybės prasme, kai jie priima sprendimus, saisto pagrindinių dorovės žodžių reikšmes ir dėstymo logiką taip, kad tikrai suvisuotinami sprendimai apima kiekvieno pasirinkimų sumą, kiekvieno, kurį neatsitiktinai veikia siūlomi veiksmai, apie kuriuos ji ar jis sprendžia. Todėl dorovės sprendimų turinį visiškai lemia suvisuotinimo ir rekomendacinės galios reikalavimai, jei tik jie teisingai suprantami. Tai, ką rašiau, šito neatspindi.

Tačiau tai, ką rašiau kaip kritines pastabas, tebegalioja. Pirma, tai, ką Hare's supranta kaip *tą* dorovės kalbą, man atrodo, yra tik viena iš kelių galimų dorovės kalbos priemonių. Bet kokios dorovės kalbos, kuri atitinka Hare'io dorovės terminų supratimą, pagrindas yra pasirinkimo galimybė – dažniau-

siai nesuvokta – suprasti dorovę kaip vieną iš daugelio būdų. O tas pasirinkimas, kadangi jis vyksta prieš dorovinį protavimą, kylantį iš to pasirinkimo, šia prasme yra sąlyginis. Antra, Hare'is pats pripažįsta, kad jei esi iracionalus, gali tapti amoralus (*Dorovinis mąstymas – Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press, 1981). Bet tai reiškia, kad visų dorovės sprendimų pagrindas yra neracionalus, ikiracionalus moralės, o ne amoralumo pasirinkimas. Todėl paaiškėjo, kad tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodė panašiau į aiškias pretenzijas iš naujo tiksliau suformuluoti Kanto dorovės reikalavimus su kategoriškais praktinio proto reikalavimais, priešingai Hare'io ketinimams ir pretenzijoms, savo nenumatytomis užuominomis yra arčiau Kierkegaardo *Arba – arba*. Tačiau aš dar pridurčiau, kad Kierkegaardo pasekėjams mano pateikiama Kiekegaardo apžvalga visada nepatinka, kaip ir Kanto pasekėjams neįtinka mano Kanto traktuotė (puikų tokio dalyko pavyzdį galite rasti Edwardo Mooney'o knygoje *Aš skirtumai ir sprendimai: dorovinė ir religinė Kierkegaardo psichologija nuo* Arba – arba *iki* Liga mirčiai – *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's moral–religious psychology from* Either – or *to* Sickness unto Death, London: Routledge, 1996).

Tame pačiame paskutiniame skyriuje galime rasti aiškias prielaidas tokio požiūrio, kuris sudaro visos knygos naracijos struktūrą. Visoje knygoje aš pabrėžiu tiek tai, kad besivaržančias dorovės filosofijos kryptys rutulioja įvairių dorovės sampratų ir sprendimų tipų racionalumo aspektą, tiek ir tai, kaip susiformuoja patys įvairūs dorovės sampratų ir sprendimų tipai ir suteikia išraišką įvairioms esamoms ir galimoms visuomenės tvarkos formoms. Atitinkamai aš taip pat iš pradžių neigiau, kad yra *ta* „dorovės kalba" (19 p.). Kai kurie mano kritikai, taip pat ir Hansas Oberdiekas savo recenzijoje, kurią aš citavau, teigė, kad tai mane pastūmėjo į, anot Oberdieko, vadinamąjį „MacIntyre'o „socioistorinį reliatyvizmą" (op. cit., p. 268). Oberdiekui atrodė, kad mano apžvalgoje būtų neįmanoma vienos dorovinių įsitikinimų grupės pretenzijų, atsižvelgiant į vieno socialinio gyvenimo būdo normas ir vertybes, įvertinti proto požiūriu kaip aukštesnes už kitas. Tada kiekvieną reikėtų teisti pagal jų pačių keliamas sąlygas. Neturėdamas blogų ketinimų parėmiau savo požiūrio Oberdieko interpretaciją XVIII skyriuje rašydamas apie individo galimybę pasirinkti kokį nors dorovės žodyną (iš daugelio skirtingų ir tarpusavyje nesuderinamų) ir dorovės sprendimus. Galėjau pasirodyti norįs išguiti galimybę apeliuoti į kokias nors normas, kurios nepriklauso konkrečių kultūrų gyvenimo formoms. Aš, pavyzdžiui, rašiau, kad neįmanoma „žmogiškosios prigimties... laikyti neutraliu standartu klausdamas, kokia socialinio ir dorovinio gyvenimo forma suteiks jai tinkamiausią išraišką, ka-

dangi kiekviena gyvenimo forma su savimi atsineša žmogaus prigimties paveikslą" (239 p.).

Vis dėlto aš buvau labai toli nuo bet kokio nuoseklaus reliatyvizmo, ką, aptardamas *Trumpą etikos istoriją*, aštriai pastebėjo Peteris Winchas. Savo darbe jis apkaltino mane ne reliatyvizmu, o teisingiau – nenuoseklumu („Human Nature", *Ethics and Action*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972). Winchas mane gana taikliai apibūdino sakydamas, kad „jis pateikia argumentus įrodinėdamas nepagrįstumą teiginio, kad bet kuri konkreti forma sudaro dorovinio argumento loginę formą, o apžvalga pateikiama taip, kad galima būtų pademonstruoti didesnę Aristotelio požiūrio į žmogaus prigimtį ir jos sąsajų su dorove reikšmę" (op. cit., p. 81). Ar galėjo taip atsitikti, kad tada aš prieštaravau pats sau?

Tai, ko iš tiesų nesugebėjau padaryti, yra dviejų man priimtinų požiūrių suderinimas. Dėl pirmojo susidarė reliatyvizmo įspūdis. Dorovės filosofijoje bet kokiam fundamentaliam požiūriui būdingas ne tik savitas konceptualizavimo ir dorovinio gyvenimo supratimo būdas, kuris suteikia išraišką kai kuriems realiems ar galimiems visuomeninės santvarkos tipams, bet kiekvienam jų taip pat būdingi saviti pirminiai principai, į kuriuos apeliuoja to požiūrio išpažintojai siekdami patvirtinti, kad jų požiūris galėtų pretenduoti į universalumą ir racionalią viršenybę konkuruojančių požiūrių atžvilgiu. Aš turėjau aiškiau pabrėžti, kad tai išties buvo pretenzijos į universalumą ir racionalumo viršenybę – išties pretenzija išsakyti *vienintelę* tiesą apie dorovės prigimtį, – to siekė kiekviena konkreti kultūra ir kiekviena pagrindinė dorovės filosofijos kryptis. Todėl aš neatsižvelgiau į tai, kad šios filosofinės pastangos suformuluoti racionaliai pagrįstus universalius teiginius apie ištikimybę dorovei, teiginius apie žmones apskritai, teiginius apie žogiškąją prigimtį apskritai, atsižvelgiant į vietos ir pradinio taško pasirinkimą, kurį suteikia filosofams kiekviena kultūrinė terpė, nulėmė būdinguosius kiekvienos pagrindinės dorovės filosofijos krypties sunkumus ir problemas, kurios kartais pripažįstamos, o kartais ne. Tolesnė kiekvienos krypties istorija atskleidė, kiek kiekvienai jų užteko ar trūko galimybių, tuos sunkumus ir problemas suprasti ir išspręsti – kiekvienai taikant savo konkrečius jai būdingus standartus. Maniau ir tebemanau, kad dėl šio standarto pagrindiniai šiuolaikinės dorovės filosofijos atstovai klysta.

Taigi koncepcija, mano pateikta XVIII skyriuje, kurį požiūrį iš dviejų pasirinkti, buvo klaidinga dėl dvieų dalykų. Pirma, alternatyvos, iš kurių, kaip aš tada maniau, mes galėjome rinktis – emotyvistinės ar preskriptyvinės, ar egzistencinės teorijos, atspindinčios individualistinę visuomenės santvarką,

ar konkretūs vietos katalikų teologijos ar marksistinės dialektikos modeliai, kurie po 1945 metų sukėlė pasipriešinimą prancūzų diskusijose, – žlugo, nesugebėjusios tinkamai susidoroti su savo pačių sunkumais ir problemomis. Taigi racionalus žmogus iš tikrųjų nepasirinktų nė vienos iš jų. Iš tiesų tai, ką parašiau apie pasirinkimą, kaip pastebėjo Winchas, atspindėjo kai kuriuos sunkumus. Taip įvyko dėl to, kad aš kalbėjau apie pasirinkimą fundamentaliųjų moralės standartų, kuriuos konkrečių dorovės pažiūrų atžvilgiu laikomos pirminėmis ir, be to, atspindi vieną konkretų doroviinių pažiūrų tipą, t.y. dorovės individualizmą.

Ar dėl to istorija turėtų pasibaigti vien tik nepavykusių dorovės filosofijos teorijų apžalga? Tiek aš, tiek daugelis dabartinių mano kritikų neabejodami atsakytų „Ne" dėl dvejopų priežasčių. Kiekvienas gindamas savo požiūrį – o jų yra labai įvairių – teigtų, kad racionalumo požiūriu konkrečiai jo ar jos siūlomos teorijos buvimas šiuolaikinėje dorovės filosofijoje yra pagrįstas. O nuo 1966 metų parašyta nemažai ryškių, bet labai skirtingų ir prieštaringų dorovės filosofijos darbų: kontraktizmas, utilitarizmas: Locke'o ir Kanto pasekėjai, preskriptyvistai ir emotyvistai. Mano supratimu, problema ta, kad šių požiūrių atstovams kyla neišsprendžiamų sunkumų ir problemų, kai jie imasi kritikuoti požiūrį oponentų, kurie turi pakankamai argumentų priešingam požiūriui atremti. Man taip pat kyla tokių sunkumų. Tik dalyvaudami diskusijoje, vykstančioje tarp besivaržančių šiuolaikinių dorovės filosofų, galime rasti pakankamai argumentų atmesti bet kurią iš ginamų pozicijų.

Kodėl dabar mano daromos išvados nėra ištisai tik neigiamos? Winchui pakako įžvalgos pripažinti ryškią, nors gal ir nepakankamai tiksliai suformuluotą, *Trumpoje istorijoje* atsispindinčią ištikimybę Aristotelio pažiūroms, tiesa, nelengvai suderinamą su ištikimybe kitiems filosofams. Suprantama, dėstant Aristotelio pažiūras, man labai rūpėjo sukritikuoti tai, kas jo etiką pernelyg tampriai siejo su ketvirtojo amžiaus graikų *polio* struktūromis ir ypač atmesti jo nepamatuotą požiūrį į moteris, vergus ir paprastus darbininkus, kuriems nesuteikiama galimybė valdyti kitus bei save ir siekti žmogiškojo gėrio. Aš tuo metu nepripažinau, kiek daug yra pasiekta Aristotelio tradicijas tęsiančių filosofų darbais, išvalant Aristotelio etiką nuo šių nereikšmingų ir diskutuotinų elementų, ir kad šitas gryninimas jokiu būdu nepakenkė pagrindinėms Aristotelio tezėms ir argumentams. Kai tai pagaliau supratau, suvokiau dar kai ką.

Aristotelio etikos, jos esminių dorybių, vertybių, kurios yra žmogiškosios veiklos tikslas, žmogiškosios vertybės, kurioms paklūsta visos kitos vertybės, bei teisingumo taisyklių, kurių reikia tam tikra veikla užsiimančiai

bendruomenei, aiškinime ryškėja pagrindiniai ne tik žmogaus veiklos bruožai graikų miestų–valstybių ribose, bet ir žmogaus veiklos ypatumai apskritai. Dėl to suklestėjus menams ir mokslams, tokiai gamybinei ir praktinei veiklai, kaip žemdirbystei, žuvininkystei ir architektūrai, fizikos laboratorijoms, styginių kvartetams ir šachmatų klubams, tokiai veiklai, kuria užsiimantys negali nepripažinti kiekvienoje srityje besiformuojančių vertybių bei dorybių ir taisyklių, reikalingų toms vertybėms pasiekti, Aristotelio vertybių, dorybių ir taisyklių sampratos regeneruojamos ir įgyvendinamos praktikoje. Nenoriu pasakyti, kad tie, kurie šiais dalykais užsiima, suvokia, jog tam tikra prasme savo darbe, labiau praktiškai nei teoriškai, jie yra Aristotelio pasekėjai. Tik noriu pasakyti, kad aristotelizmas įvairiose kultūrose turi galimybių atgimti naujomis formomis.

Net jeigu tai tiesa, būtų nepakankamai pagrįsta teigti, jog racionalumo požiūriu Aristotelio etika yra pranašesnė už kitas – antikos, viduramžių ar naujųjų laikų. Kaip vertinsime tokius teiginius, priklauso, kaip jau siūliau, nuo to, kaip atsakysime į tokius klausimus: ar Aristotelio etikai pakanka išteklių, norint įveikti vidaus sunkumus ir išspręsti problemas? Kaip jo šalininkams sekėsi tuos išteklius panaudoti? Ar šiuo požiūriu aristotelizmas pranašesnis už savo pagrindinius varžovus? Ar jis gali paaiškinti, kodėl kiekvienas varžovas iškelia būtent tokio pobūdžio sunkumus ir problemas? Ar jis sugeba parodyti, kad tų varžovų ištekliai yra nepakankami, ir paaiškinti kodėl?

Tai pagrindiniai kontroliniai klausimai, į kuriuos svarstydami savo ir Aristotelio tezes ir argumentus privalo atsakyti šiuolaikiniai Aristotelio etikos šalininkai. Ar įmanoma padaryti taip, kad Aristotelio etika būtų apginta, arba ne, yra susitarimo dalykas. Savo vėlesnėse knygose mėginau įrodinėti, kad yra pakankamai pagrindo teigti, jog pagrindinės Aristotelio pozicijos yra tvirtos. Jeigu aš ir tie, kas šiai mano išvadai pritaria, eina teisingu keliu, tai *Trumpoje etikos istorijoje* papasakotą istoriją reikėtų perrašyti taip, kad jos pabaigoje būtent tai ir atsispindėtų. O jei teisingu keliu eina tie, kas tam nepritaria – didžioji šiuolaikinės dorovės filosofijos atstovų dauguma, – istorijai reikėtų parašyti visiškai kitokią pabaigą. Todėl iš tikrųjų istorija baigiasi tuo, jog skaitytojui užduodami dar keli klausimai. Ir tik nuo skaitytojo priklauso, ar jis arba ji toliau šį tyrinėjimą tęs.

Kiekvienas filosofas yra skolingas savo kritikams, o aš greičiausiai daugiau nei kiti. Todėl leiskite man pabaigti pabrėžiant, kad esu labai dėkingas visiems žinomiems ir nežinomiems *Trumpos istorijos* kritikams.

Alasdair MacIntyre
Duke universitetas, 1997

Pirmojo leidimo pratarmė

Ši knyga, be jokios abejonės, yra autoriaus daugybės ketinimų auka. O šiaip ja tiesiog siekiama pateikti laikmečio istorines aplinkybes ir perspektyvą, kurios padėtų skaityti parinktuosius tekstus, sudarančius dorovės filosofijos pagrindą daugelyje Europos ir Amerikos universitetų. Aš ypač norėjau šiek tiek apžvelgti graikų mokyklą, kad galėčiau ją pristatyti Hume'o, Kanto, Millio ir Moore'o monotonija apsiribojantiems studentams. Tačiau dėl mano požiūrio į dorovės filosofijos prigimtį šis, atrodytų, paprastas ketinimas tampa sudėtingas. Būtų absurdiška, jei apžvalga apsiribotų tik pačių filosofijos temų aprašymu, praleidžiant bet kokias nuorodas į dorovės koncepcijas, kurių išaiškinimui ir atgaminimui sukurtos ir vystomos ištisos teorijos; ne tik dorovės filosofijos, bet ir dorovės koncepcijų ir dorovingumo, kuriuos įkūnija ir apibrėžia šios koncepcijos, istorijai prireiktų trisdešimties tomų ir trisdešimties metų. Todėl aš nuolat leidausi į kompromisus, tačiau rezultatai nieko nepatenkins. Iš tikrųjų jie netenkina ir manęs.

Niekam nepavyktų angliškai rašyti apie dorovės filosofijos istoriją, nepajutus baimingos pagarbos 1886 išėjusiai Henry'o Sidgwicko knygai *Etikos istorijos apybraižos (Outlines of the History of Ethics)*, kurią autorius parašė atidžiai dar kartą perskaitęs savo straipsnį *Britų enciklopedijoje (Encyclopaedia Britannica)*, skirtą pirmiausia Škotijos bažnyčios klierikams. Mano knygos perspektyva skiriasi nuo Sidgwicko iš esmės, bet rašydamas aš vis labiau juo žavėjausi. Savo žurnale jis rašė: „Vakar važiavau į Londoną, kad galėčiau Macmillano paklausti apie mano apybraižoje paliktą kvailą klaidą. Aš atstovauju žmogui, apie kurį lyg ir būčiau turėjęs viską žinoti, – serui Jamesui Mackintoshui, – kuris savo knygą išleido 1836 metais, *praėjus ketveriems metams po jo mirties!* Tos klaidos priežastis yra paprasčiausias neatidumas – toks, kokį dabar sunku net įsivaizduoti". Kažkur šioje knygoje, esu tikras, turėtų būti ne vienas tokio paprasto neatidumo pavyzdys. Jis nebus susijęs su

seru Jamesu Mackintoshu, apie kurį ten nekalbama. Kaip ir Sidgwickui, man reikia medžiagą ne tik trumpinti, bet ir parinkti. Deja, suvokiu, kad daugybe diskutuotinų klausimų man teko užimti tokią poziciją, kurios nėra kaip pagrįsti. Esu visiškai tikras, kad studentai, besigilinantys į konkrečius autorius ir laikotarpius, sugebės surasti daug klaidų.

Esu daug kam dėkingas: apskritai kolegoms ir mokiniams filosofams Leedse, Oxforde, Princetone ir kitur; ypač p. P. F. Strawsonui, p. Amélie Rorty ir profesoriui H. L. A. Hartui, kuris skaitydavo mano rakraštį visą ir dalimis ir iš jo padarė geresnę knygą nei ji būtų buvusi. Jiems aš esu nuoširdžiai dėkingas. Aiškiai suvokiu, kiek aš skolingas Princetono universitetui bei jo Filosofijos katedros nariams. Toje katedroje 1962–1963 m. dirbau vyresniuoju asistentu prie Humanitarinių mokslų tarybos bei 1965–1966 m. užėmiau laikiną profesoriaus vietą. Ši knyga jokiu būdu negali grąžinti šių skolų. Taip pat turiu padėkoti p. M. P. Thomas už visą jos kruopštų darbą.

Alasdair MacIntyre

I
skyrius

FILOSOFINĖS ETIKOS ISTORIJOS PRIELAIDOS

Dorovės filosofija dažnai suvokiama taip, lyg jos istorija būtų antraeilis ar visiškai atsitiktinis dalykas. Toks požiūris greičiausiai susiformavo dėl to, jog buvo manoma, kad dorovės koncepcijas galima išnagrinėti ir suprasti atskirai nuo jų istorijos. Kai kurie filosofai yra net rašę, kad dorovės koncepcijos lyg ir nėra pavaldžios laikui, jos priklauso ribotai, nekintamai, apibrėžtai koncepcijų rūšiai, istorijos vyksme būtinai išlaikančiai tuos pačius bruožus; taip kalboje susiformuoja toks leksinis sluoksnis, kurį ilgainiui derėtų analizuoti filosofiniu požiūriu ir kuris nusipelno „*tos* dorovės kalbos" pavadinimo. Paprasčiau tariant, dorovės istorikai yra linkę manyti, jog kiekviena visuomenė ir kiekvienas asmuo dorovę ir dorovės praktiką supranta skirtingai, tačiau tuo pat metu tie patys istorikai subtiliai asimiliuoja skirtingas dorovės koncepcijas – viskas baigiasi tuo, jog jie pripažįsta, kad tai, kas laikoma teisinga ar gera, ne visados sutampa, o iš esmės tos pačios teisingumo ir gėrio koncepcijos yra universalios.

Žinoma, kintant visuomenės gyvenimui, kinta ir dorovės koncepcijos. Aš sąmoningai nerašau „nes keičiasi visuomenės gyvenimas", nes iš to gali išplaukti, kad visuomenė yra viena, o dorovė visai kas kita ir kad jos susietos vien tik išoriniu atsitiktiniu kauzaliniu ryšiu. Tai, aišku, yra netiesa. Dorovės koncepcijos įsiterpia ir yra sudėtinės socialinio gyvenimo formų dalys. Vienas pagrindinių būdų, padedančių atskirti vieną socialinio gyvenimo formą nuo kitos, yra nustatyti dorovės koncepcijų skirtumus. Visiems yra elementariai žinoma, jog graikiškas žodis *δικαιοσύνη* neturi tikslaus angliško atitikmens ir paprastai verčiamas žodžiu *justice* (teisingumas). Tai ne tik kalbos trūkumas, rodantis, kad tam, ką graikai įvardija vieninteliu žodžiu, anglui reikia kelių. Šis reiškinys greičiau rodo, jog skirtingos senovės graikų ir anglų diskurso koncepcijos žymi skirtingumą tarp dviejų visuomenės gyvenimo formų. Suprasti koncepciją, suvokti ją reiškiančių žodžių reikšmę reiš-

kia mažių mažiausiai išmokti tokių žodžių vartojimo taisykles ir taip suprasti tos koncepcijos vaidmenį kalboje ir visuomenės gyvenime. Iš to turėtų išplaukti, kad dėl skirtingų visuomenės gyvenimo formų skiriasi koncepcijų vaidmuo. Bent kai kurioms koncepcijoms tai, atrodo, tinka. Žinoma, yra koncepcijų, kurios nesikeičia ilgą laiką, ir taip greičiausiai atsitinka dėl vienos ar dviejų priežasčių. Tai yra arba labai siauros pastovių ir kontinualių disciplinų koncepcijos kaip, pavyzdžiui, geometrija, arba tai labai bendros koncepcijos, reikalingos bet kokio sudėtingumo kalboje. Čia aš turiu galvoje koncepcijų grupę, išreiškiamą tokiais žodeliais, kaip *ir*, *arba* bei *jeigu*. Tačiau dorovės koncepcijos nepriklauso nė vienai iš šių grupių.

Taigi būtų labai neteisinga rašyti, neva dorovės filosofijos istorijai yra iškilęs tik vienas tikslas – išnagrinėti, pavyzdžiui, teisingumo koncepciją, – kurio įgyvendinimui pasišventė visi: Platonas, Hobsas ir Benthamas, ir kurių pasiekimus galima vertinti aukštesniais ar žemesniais balais. Tai, žinoma, nereiškia ir iš esmės yra netiesa, jog tai, ką Platonas sako apie *δικαιοσύνη* ir ką Hobsas ar Benthamas sako apie *teisingumą*, vienas su kitu visiškai nesusiję. Dorovės koncepcijų istorijai būdingas tiek kontinuitetas, tiek pertrūkiai. Čia ir glūdi istorijos sudėtingumas.

Pasidaro dar sudėtingiau dėl to, jog kintant dorovės koncepcijoms tam tikrą vaidmenį suvaidina ir pati filosofinė analizė. Juk nėra taip, kad mes iš pradžių susiduriame su tiesmuka dorovės koncepcijų istorija, o tik po to atskirai su antrine filosofinių komentarų istorija. Kadangi išnagrinėti koncepciją filosofiniu požiūriu dažnai gali reikšti padėti jai pakisti pareiškiant, kad ją reikėtų peržiūrėti ar kad ji kaip nors buvo diskredituota ar įgavo kokią nors ypatingą vertę. Filosofija nieko nekeičia, išskyrus koncepcijas. O kadangi turėti supratimą apie ką nors reiškia vienaip ar kitaip elgtis ar sugebėti elgtis tam tikromis aplinkybėmis, tai keisti savo koncepcijas, ar keičiant turimas, ar kuriant naujas ar griaunant senas, reiškia keisti elgesį. Taigi atėniečiai, pasmerkę Sokratą myriop, Anglijos parlamentas, 1666 metais pasmerkęs Hobso *Leviataną*, ir naciai, deginę filosofų knygas, buvo teisūs bent tuo, jog suprato, kad filosofija pajėgi visiškai sunaikinti nusistovėjusį elgesį. Suprasti dorovės pasaulį ir jį pakeisti nėra nesuderinami uždaviniai. Dorovės koncepcijos, kurios vieno amžiaus filosofams yra nagrinėjimo objektas, kartais gali tapti tuo, kuo yra, iš dalies dėl to, kad praeito amžiaus filosofai apie tai diskutavo.

Istorija, kuri į šį aspektą rimtai atsižvelgia, kuri nagrinėja filosofijos vaidmenį realiam poelgiui, negali būti filosofiškai neutrali. Ji negali neprieštarauti visiems savo laiko filosofams, kurie siekia aiškiai atskirti filosofinę

etiką kaip antrinį, komentarų lygmens dalyką nuo pirminio diskurso, kuris yra gyvenimiškųjų poelgių dalis, kur doroviniai sprendimai patys savaime turi savo vietą. Atskirdami šiuos dalykus tokie filosofai mėgina taip apibrėžti filosofijos ribas, lyg ji būtų konceptualioji tiesa, nepretenduojanti į praktinius dalykus. Pavyzdžiui, A. J. Ayeris apie vieną etikos teoriją rašė, kad ji „...yra ištisai tyrinėjimų lygmens; tai mėginimas parodyti, ką daro žmonės, priimdami dorovės sprendimus; tai nėra rinkinys pasiūlymų, kokius sprendimus jie turi priimti. Taip aš suprantu visą dorovės filosofiją. Visos dorovės teorijos... tiek, kiek jos laikytinos filosofijos teorijomis, realaus poelgio atžvilgiu yra neutralios"[1].

Toliau skyriuose kartkartėmis bus dėstomi mano kontrargumentai šiam požiūriui. Bet aš tikiuosi, kad taip dar labiau išryškės istorijos vaidmuo konceptualaus nagrinėjimo atžvilgiu, kadangi tik tokiu atveju Santajyana'os epigrama, kad neišmanantis filosofijos istorijos yra pasmerktas tai kartoti, turi prasmės. Filosofinė analizė, atsieta nuo istorinių tyrimų, lengvai išsisuka nuo taisymų. Etikoje tai vyksta taip. Imama tam tikra atsitiktinai pasirenkamų dorovės koncepcijų ir sprendimų grupė. Juos išnagrinėjus daroma išvada, kad dorovės diskursui yra būdingi tam tikri bruožai. Kai pateikiami priešingi pavyzdžiai, rodantys, kad taip būna ne visada, šių priešingų pavyzdžių atsisakoma, nes jie laikomi nereikšmingais, kaip pavyzdžiai ne iš dorovės diskurso; taip pat įrodinėjama, kad jie su dorove nesusiję, nes jiems nebūdingi būtinieji bruožai. Iš tokio uždaro rato mus gali išgelbėti tik adekvatus įvairių dorovinių ir vertinamųjų diskursų pateikimas istorijos kontekstu. Štai kodėl būtų pavojinga, o ne tik beprasmiška pradėti šį nagrinėjimą definicija, kuria būtų kruopščiai apribojamas tyrinėjimų laukas. Žinoma, neįmanoma visiškai išvengti praeities moralistų ir filosofų pažiūrų nagrinėjimo pagal dabarties metodus ir koncepcijas. Apskritai imtis rašyti dorovės filosofijos istoriją bent jau reiškia, kad iš praeities mes turime išsirinkti, kas, dabartiniu mūsų supratimu, priklauso dorovės filosofijai. Tačiau svarbu, kad mes kaip galėdami leistume filosofijos istorijai griauti mūsų dabarties nusistatymus, kad mūsų itin siaurą supratimą apie tai, ką galima ir ko negalima galvoti, sakyti ir daryti, sutriuškintų istorija to, kas buvo galvojama, sakoma ir daroma. Mes turime laviruoti tarp pavojaus susižavėti atgyvenusiomis senienomis, dėl ko kyla iliuzija, jog praeitį galima nagrinėti be išankstinių nuostatų, ir pavojaus patikėti, kad visos praeities esmė yra ta, jog jos kulminacija turime būti mes, kas yra akivaizdu tokių filosofijos istorikų darbuose, kaip Aristotelis ir Hegelis. Istorija nėra nei kalėjimas, nei muziejus; nei dovana pačiam sau.

II
skyrius

IKIFILOSOFINĖ „GĖRIO" ISTORIJA IR PERĖJIMAS PRIE FILOSOFIJOS

Po prielaida, kad kelti dorovės klausimus ir į juos atsakyti yra viena, o kelti filosofinius klausimus apie dorovę ir į juos atsakyti – visai kas kita, greičiausiai slypi tai, kad nuolat atkakliai užduodami kai kuriuos dorovės klausimus suprantame, kad nesugebėsime rasti atsakymo į juos, kol neišsiaiškinsime kai kurių filosofijos klausimų. Toks atradimas Graikijos visuomenėje tapo pradiniu etikos filosofijos postūmiu. Vienu metu, kai buvo užduodami dorovės klausimai, paaiškėjo, kad kai kurie pagrindiniai tų klausimų formuluotėse vartojami žodžiai jau nebėra aiškūs ir nedviprasmiai. Dėl visuomenės pokyčių ne tik kažkada priimtini poelgių tipai tapo ne visai priimtini, bet ir ankstesnio pasaulio dorovės sistemą apibrėžiančios koncepcijos tapo ne tokios aiškios. Turimi galvoje tie visuomenės pokyčiai, kuriuos atspindėjo graikų literatūra pereinamuoju laikotarpiu nuo Homero ir Teognido iki sofistų.

Homero laikų eilėse atsispindi tokia visuomenė, kurios svarbiausi žmogui taikomi sprendimai susiję su tuo, kaip jis atlieka jam skirtą socialinį vaidmenį. Taip yra todėl, kad, norint gerai atlikti karaliaus ar kario, teisėjo ar piemens vaidmenį, reikia tam tikrų savybių, kurias apibrėžiant vartojami tokie žodžiai kaip *autoritetingas, drąsus* ir *teisingas*. Žodis *ἀγαθός*, mūsiškojo *geras* pirmtakas, iš pradžių buvo vartojamas Homero laikų didiko vaidmeniui apibrėžti. „Būti *agathos*, – teigia W. H. Adkinsas, – reiškia karo ir taikos metu būti drąsiam, sumaniam ir neprašauti pro šalį; reiškia turėti turto ir (taikos metu) laisvo laiko, kurie yra būtinos sąlygos šių savybių ugdymui ir natūralus atlygis už jų sėkmingą panaudojimą."[2] Daugelyje Homero tekstų *ἀγαθός* neatitinka mūsų žodžio *geras*, kadangi jis nevartojamas, kai norima pasakyti, kad „geras" yra karališkai didingas, drąsus ir gudrus, tai yra jis nevartojamas norint pagirti žmogų, turintį šių savybių, kaip kad mūsiškąjį *geras* galėtų vartoti koks nors šių dienų Homero pasekėjas. Greičiau *ἀγαθός* yra pagiriamasis žodis, kadangi jis laisvai vartojamas vietoje žodžių, kuriais apibūdinamos

Homero idealo savybės. Taigi įprastinėje anglų kalbos vartosenoje pasakymas „geras, bet ne karališkai didingas, drąsus ar šmaikštus" turi prasmę; tačiau Homero kūriniuose ἀγαθόζ „bet ne karališkai didingas, drąsus ar gudrus" būtų ne tik dorovės požiūriu nepriimtinas, bet ir neišsprendžiamai prieštaringas.

Kaip Homeras ir kiti vartoja vertinamuosius būdvardžius, tokius kaip ἀγαθόζ? Pirmiausia, kam nors skirti jais žymimas savybes reiškia suformuluoti faktinį teiginį ta prasme, kad klaidingumą ar teisingumą to, ką pasakėte, lemia žmogaus pasielgimai ir tiktai jis lemia paprastai ir vienareikšmiai. Klausimas: „ar jis yra ἀγαθόζ?" reiškia tą patį kaip ir klausimas: „ar jis drąsus, išmintingas ir karališkas?" Į jį atsakoma taip pat, kaip ir į klausimą: „ar jis sėkmingai kovojo ir kovoja, rezga intrigas ir valdo?" Tokių išvedžiojimų esmė yra iš dalies numanoma. Pavadinti žmogų ἀγαθόζ reiškia pasakyti klausytojams, kokio poelgio jie iš jo gali tikėtis. Kai kuriuos dalykus mes priskiriame agentui, atsižvelgdami į jo elgesį ankstesniuose epizoduose.

Jau vien iš to, kas pasakyta, akivaizdu, kad homeriškoji ἀγαθόζ vartosena visiškai neatitinka to, ką daugelis dabartinių filosofų laiko būdingomis dorovės ir vertinamųjų predikatų savybėmis. Dažnai buvo manoma[3], kad pagrindinė tokių predikatų savybė yra ta, kad bet kokie sprendimai, kur toks predikatas skiriamas subjektui, negali logiškai atsirasti iš grynai faktinių prielaidų. Nepaisant to, kokios būtų faktinės sąlygos, jos pačios savaime niekada nebus pakankamos, kad būtų galima teigti, jog vertinamasis predikatas taikytinas subjektui. Tačiau iš Homero poemų aiškėja, jei žmogus tam tikru būdu elgiasi, to pakanka, kad jam būtų suteikta teisė būti pavadintam ἀγαθόζ. Beje, pasakymai apie tai, kaip žmogus elgiasi, yra įprastine reikšme faktiniai, o Homero ἀγαθόζ vartosena, be abejo, yra įprastine reikšme vertinamoji. Tariama loginė duobė tarp fakto ir vertinimo yra ne ta, kurią užlygino Homero laikais. Jos niekas niekada neiškasė. Ir neaišku, ar yra tokia žemė, kurią galima būtų kasti.

Dar daugiau. Aš nesu ἀγαθόζ, jeigu ir tik jeigu nepajėgiu atlikti veiksmo, kaip reikia; o pagyrimų ir kaltinimų paskirtis yra paskatinti ir pateisinti apdovanojimus už sėkmę ir bausmes už nesėkmę. Neįmanoma išvengti kaltės ir bausmės nurodant, kad kitaip padaryti negalėjai, kad nesėkmė buvo neišvengiama. Tai, žinoma, galima nurodyti, bet jei tavo pasielgimas neatitiko keliamų reikalavimų, tiesiog negali išvengti, jog karališko išdidumo, drąsos, gudrumo ar sumanumo apibūdinimai iš tavęs bus atimti. O tai reikštų, kad homeriškieji dorovės predikatai netaikomi, kadangi dorovės predikatai buvo ir tebėra taikomi mūsų visuomenėje tik tada, kai agentas galėjo padary-

ti kitaip negu padarė. Tiek atsiprašymai, tiek gyrimas, tiek kaltinimas turėtų atlikti skirtingą vaidmenį. Mes net negalėtume svarstyti, ar *turėti* (pagal Kantą) Homerui reiškė *galėti*, nes Homero darbuose nerandame *turėti* (kaip jį traktavo Kantas). Taigi grįžęs į Itakę Odisėjas kaltina jaunikius neteisingai tikėjus: „Nebetikėjote, šunys, kad aš į tėvynę pareisiu gyvas iš Trojos, tad mano gėrybes eikvojate, puntat. Prievarta verčiat mergas ir tarnaites gulti į lovą ir, kol aš gyvas buvau, piršdamies žmoną viliojat, keršto nebijot dievų, plačiųjų padangių valdovų, lygiai nepaisot žmonių prakeikimo, kurį nusipelnėt. Šiandien ties galva visiems jau kilpa mirties pakabinta"[4]. Jaunikiai kaltinami tiesiog klaidingai tikėję; tačiau suvokiame, kad pagal dabartinį supratimą tuo kaltinti žmonių negalėtume. Tikėti nereiškia atlikti netinkamą veiksmą. Ir tai nereiškia, kad Homeras mano, jog galvojimas yra sąmoningas; jis veikiau teigia, kad nesvarbu, ką agentas galėjo ar negalėjo padaryti kitaip.

Dabar būtų naudinga pakalbėti apie daiktavardį *ἀρετή*, giminišką Homero veikaluose minimam *ἀγαθός*, paprastai ir dažniausiai klaidingai verčiamą žodžiu *dorybė*. Žmogus, atliekantis jam visuomenės skirtą funkciją, turi *ἀρετή*. Vienos funkcijos ar vaidmens *ἀρετή* visiškai skiriasi nuo kitos. Karaliaus *ἀρετή* yra sugebėjimas vadovauti, kario – būti drąsiam, žmonos – būti ištikimai ir t. t. Žmogus yra *ἀγαθός*, jeigu jis turi savo ypatingos, siauros funkcijos *ἀρετή*. Štai čia atsiranda takoskyra tarp Homero poemose vartojamo *ἀγαθός*, ir vėlesnių *geras* reikšmių (įskaitant vėlesnes *ἀγαθός* reikšmes). Kai Agamemnonas rengiasi pagrobti iš Achilo vergę Briseidę, Nestoras jam sako: „Nors tu, Astridai, esi *ἀγαθός*, mergaitės neimki"[5]. Tai nereiškia, kad iš Agamemnono, nors jis ir *ἀγαθός*, galima tikėtis, jog jis negrobs merginos, kaip negalima ir tikėtis, jog jis liausis būti *ἀγαθός*, jei ją pagrobs. Nepaisant to, grobs jis ją ar ne, jis vis tiek liks *ἀγαθός*. Kaip tampriai *ἀγαθός* yra susijęs su savo vaidmens atlikimu, išryškėja ir siejant jį su kitomis koncepcijomis. Gėda, *αἰδώς*, yra tai, ką jaučia žmogus, kuriam nepavyko atlikti jam skiriamo vaidmens. Jausti gėdą reiškia tiesiog suvokti, kad tu suteikei kitiems žmonėms teisę kaltinti tave apvylus juos tuo, ko jie tikėjosi dėl visuomenėje priimto apibūdinimo, tavo paties ir kitų taikomo tau. Tai leidžia suvokti, kad kiekvienas gali užsitraukti gėdą.

Taigi visa ši koncepcijų grupė numato tam tikrą socialinę santvarką, kurią apibrėžia nusistovėjusi funkcijų hierarchija. Vertėtų pažymėti, kad vertės predikatai taikytini tik tiems žmonėms, kuriems tinka šie apibūdinimai; kartu jie sudaro socialinį sistemos žodyną. Tie, kurie iškrinta iš sistemos, jau yra ir už dorovinės tvarkos. Tai vergų dalia – vergas tampa preke, daiktu, o ne žmogumi. Todėl būtų neprotinga užmiršti, kad Homero poemos istoriškai ne

visai tiksliai atkuria ankstyvąją graikų visuomenę, ir iš tikrųjų taip aiškiai ir griežtai funkcionuojanti visuomenė net neegzistavo. Homero kūryba greičiau idealizuoja vieną socialinio gyvenimo formą; mums greičiau pateikiama socialinė santvarka ir jos koncepcijos gana gryna forma, o ne kaip įvairių formų mišinys, dažnai būdingas totalinei visuomenei. Tačiau jei mes norime išsiaiškinti koncepcijas, tai nėra taip blogai. Iš kitų mūsų turimų šaltinių matome, kaip dėl visuomenės hierarchijos ir pripažintų funkcijų sistemos žlugimo tradiciniai dorovės terminai ir koncepcijos netenka socialinės atramos. Eilėse, kurias, manoma, parašė Teognidas iš Megaros[6], ir kurios buvo sukurtos pohomeriniu ir ikiklasikinės Graikijos laikotarpiu, randame pritrenkiamus *ἀγαθόζ* ir *ἀρετή*, vartosenos pokyčius. Jų jau nebegalima apibrėžti pagal tai, kaip pripažintu būdu atliekama pripažinta funkcija, kadangi nebėra vientisos ir vieningos visuomenės, kurioje vertinimas galėtų priklausyti nuo nusistovėjusių tokio pobūdžio kriterijų. Tokie žodžiai, kaip *ἀγαθόζ* ir *κακόζ* (blogis), kartais įgyja vien tik neutralų visuomeninės padėties apibūdinimą. Jie gali įgyti ir radikalesnių reikšmės pokyčių. Abiejų tipų pokyčius nesunku pastebėti tokiame tekste: „Daugelis *κακοι* yra turtingi, ir daugelis *ἀγαθόζ* yra skurdžiai, bet mes nenorėtume iškeisti savo *ἀρετή* į turtus; kadangi pirmasis visada lieka su žmogumi, o turtai pereina iš vieno žmogaus kitam". Čia *ἀγαθόζ* ir *κακόζ* greičiausiai reiškia *gimęs kilmingu* ir *gimęs vargšu* ar panašiai. Jie prarado savo senąją reikšmę ir įgijo vieną pagrindinių identifikuojamų į apibūdinimą, kuriuo dabar apibūdinami tie, kuriems buvo taikoma senoji terminų reikšmė. Dabar jie nebeturi ir buvusiojo vertinamojo atspalvio. Tuo tarpu Homero raštuose apie vadą buvo galima pasakyti, kad jis yra *ἀγαθόζ* tada ir tik tada, kai jis atlieka savo tikrąją funkciją, o dabar *ἀγαθόζ* taikytinas bet kam iš vado giminės, nepaisant atliekamos ar neatliekamos funkcijos ar asmeninių savybių. Toje pat pastraipoje pastebima *ἀρετή* transformacija yra kitokia. Dabar *ἀρετή* reiškia ne tas savybes, kurių dėka galima atlikti tam tikrą funkciją, o tam tikras žmogiškąsias savybes, visiškai nesusijusias su funkcija. Žmogaus *ἀρετή* dabar yra asmeniška; jis tapo greičiau panašus į tai, ką šiuolaikiniai rašytojai laiko dorovine savybe.

Taigi vertinamieji predikatai jau apibrėžia elgesį taip, kad jis santykinai tampa nepriklausoma nuo visuomeninių funkcijų. Dėl šio pokyčio įvyksta ir kitas. Homero visuomenėje vyraujanti funkcinių vaidmenų hierarchija apibrėžia dominuojančias savybes, ar tai būtų sumanumas, apsukrumas ar bet kokia drąsa. Kai ši hierarchija sugriūva, kyla daug bendresnis klausimas apie tai, kokių savybių turintį norėtume matyti žmogų. „Visas *ἀρετή* telpa į *δικαιοσύνη*, – rašo vienas Teognido autorius. – Kiekvienas, Kirnai, yra *ἀγαθόζ*,

jei jis tik turi *δικαιοσύνη*". Bet kas gali būti *ἀγαθός* jei tik pasirodo esąs teisingas, arba *δικαιοσύνη*. Bet ką tai reiškia? Dėl laiko suvaržymų ne tik kad *ἀγαθός* reikšmė tampa nestabili, bet ir kyla abejonių dėl *ἀρετή* kilmės, kadangi žlugo vienintelės dorovinės tvarkos idėja.

Ji žlugo iš dalies dėl to, kad ir anksčiau žlugo vieningos socialinės formos. Tos formos rėmėsi mitologija, kuri turėjo Švento Rašto statusą, įskaitant Homero poemas, kuriose atsispindėjo vienintelė kosminė tvarka. Homero raštuose būtinybės tvarka valdo dievus ir žmones. „*Ύβρις*, pasipūtimas, yra nuodėmė, kuria nusižengiama visatos dorovės tvarkai. *Νεμεσις* laukia, kas ją padarys. Dorovės tvarka ir prigimties tvarka nėra griežtai atribotos. „Saulė neperžengs savo ribų; priešingu atveju *Ἐρινύες*, teisingumo tarnaitės, ją demaskuos", – sakė Heraklitas. Tačiau, keičiantis graikų visuomenei, tokios mitologinės tvarkos funkcija irgi kinta. Antropologai vieningai tvirtina, kad mitai atspindi visuomenės struktūrą. Mituose tai gali vykti keliais būdais. Tarp Homero ir rašytojų, rašiusių po penkių amžių, yra didžiulis skirtumas, kaip graikų mituose interpretuojama visatos tvarka. Homero mitas atspindi, tegul ir labai iškraipytą, tikrosios visuomenės veiklą, kurioje funkcinės organizacijos formą lemia esamos dorovinės ir vertinamosios nuomonių formos. Vėlesnė visatos tvarka atspindi ne esamą, o buvusią struktūrą arba tą, kurią stengiamasi įtvirtinti. Toje tvarkoje atsispindi konservatyvūs protestai prieš senų formų ardymą ir perėjimą prie miesto–valstybės. Patys mitai negali neiškelti klausimo apie skirtumą tarp visatos tvarkos ir socialinės santvarkos. Be kita ko, šį klausimą aštrina atsirandantis supratimas, kad egzistuoja iš principo skirtingos socialinės santvarkos.

Persų užpuolimų, kolonizacijos, prekybos ir su ja susijusių kelionių plėtros poveikis leidžia suvokti, kad egzistuoja skirtingos kultūros. Todėl, viena vertus, skirtumas tarp to, kas laikoma geru Egipte, bet ne Persijoje, Atėnuose, bet ne Megaroje, o kita vertus, klausimas, kas santvarkoje yra universalu, tampa be galo svarbūs. Klausimas apie kurią nors dorovės taisyklę ar socialinę praktiką skambėtų taip: ar jis iš esmės priklauso vietinės reikšmės *νόμος* (papročio) sričiai, ar universaliajai *φύσις* (prigimties) sričiai? Su tuo, žinoma, susijęs ir toks klausimas: ar aš galiu laisvai pasirinkti, kurios taisyklės bus mano ar kokių apribojimų man laikytis (kaip galiu laisvai pasirinkti, kuriame mieste gyventi ir tokiu būdu kokių *νόμος* laikytis)? ar visatos prigimtis riboja mano galimą teisėtą pasirinkimą? Penktajame amžiuje pr. Kr. į šiuos klausimus ėmėsi atsakinėti naujoji mokytojų ir naujoji mokinių klasė. Knygose apie dorovės filosofiją paprastai būdavo akcentuojami mokytojai, t.y. sofistai, kuriuos mes daugiausia matome jų antagonisto Platono akimis. Tačiau

sofistų, kaip tiekėjų, veikla atskirai nuo poreikių, su kuriais jie susidūrė, nesuprantama. Todėl pamėginkime dar tiksliau apibrėžti poreikius.

Mes jau matėme, kaip žodžio ἀγαθόζ buvusieji ryšiai nutrūko ir jis prarado stabilumą, tas pat atsitiko su giminiškais žodžiais, ypač ἀρετή. „Dorybė" yra tai, ką geras žmogus turi ir praktikuoja. Tai jo įgūdis. Tačiau dėl to, kas yra dorybė ir kas yra geras žmogus, susiformavo skirtingos nuomonės, ir Homero ἀγαθόζ koncepciją pasidalijo besivaržantys paveldėtojai. Viena vertus, geras žmogus yra suvokiamas kaip geras pilietis. Aristofano aprašyto konservatyviojo atėniečio vertybės yra ištikimybė miestui ir ypač senosioms socialinės santvarkos formoms. Čia, žinoma, yra homeriškojo ἀγαθόζ elementas. Tačiau lygiai taip pat Homero vado asmeninės savybės, tokios kaip karališkoji drąsa, sumanumas ir kovingumas, būdingos miesto–valstybės individui, dabar laikomos antisocialinėmis. Perdėtas savęs aukštinimas, valstybės pavertimas grobiu tapo vieninteliais būdais, kurių dėka penktojo amžiaus individas galėtų elgtis kaip Homero herojus. Visuomenės santvarką, kurioje jo savybės buvo esminė stabilios visuomenės dalis, pakeitė tokia santvarka, kurioje tos pačios savybės neišvengiamai tampa griaunančiomis. Taigi ἀγαθόζ ir visuomeninių vertybių, ypač teisingumo santykis tapo ypač svarbus. Tačiau atsiradus besivaržančioms visuomenės santvarkoms, δικαιοσύνη iš visų sąvokų (nors *teisingumas* yra netikslus vertimas, netikslūs ir bet kurie kiti vertimai, kadangi šis žodis turi savo atspalvį ir apima teisingumo, garbingumo plačiąja prasme ir asmenybės integralumo sąvokas taip, kaip negali apimti joks anglų kalbos žodis), atrodo, yra labiausiai diskutuojama. Skirtinguose miestuose laikomasi skirtingų papročių ir skirtingų įstatymų. Ar skirtinguose miestuose teisingumas taip pat skiriasi, ar turėtų skirtis? Ar teisingumo laikomasi tik tarp vienos bendruomenės piliečių? Ar jo turėtų būti laikomasi tarp skirtingų miestų? Atėniečiai smerkia Alkibiado būdą, kadangi, būdamas Atėnų valstybėje, jis nesilaikė apribojimų. Tačiau pačių atėniečių atstovai su kitomis valstybėmis elgiasi kaip Alkibiadas. Kitaip tariant, jie sutapatina tai, kas dorovės požiūriu yra leistina, su tuo, ką agentas turi galios daryti. Jų atstovai Meloso salos, kuri Peloponeso kare norėjo likti neutrali, atstovui gali pasakyti: „Pagal savo prigimtinį įstatymą tiek dievai, kuriais mes tikime, tiek žmonės, kuriuos pažįstame, atsiradus galimybei valdyti, imsis valdyti. Šį įstatymą ne mes sugalvojome ir mes ne pirmieji, kurie juo pasinaudosime; mes tiesiog jį paveldėjome ir perduosime palikuonims visiems laikams. Mes žinome, kad jūs ir visa žmonija, jei tik būtumėte tokie pat stiprūs, kaip mes, darytume taip pat"[7].

Taigi vertinamųjų predikatų redefinicija yra problema tiems, kas tuos

predikatus norėtų taikyti, net jei taikytų juos tik formuluodami savo pačių ketinimus. Terminai ἀγαθόζ ir ἀρετή tapo iš tiesų sudėtingi, kaip ir jų santykis su καλόζ, predikatu, apibūdinančiu ką nors gerbtiną, ir kaip jų gimininingumas su δικαιοσύνη. Dorovės ir politikos konservatorius vis dar jaučiasi galįs suteikti žodžiams tvirtą konotaciją. Jis naudojasi Homero ir Simonido tekstais ir vardais, kad galėtų suformuluoti definicijas. Apskritai žodžių reikšmės nedidelių pokyčių įgauna stebėtinai lengvai ir dažnai. Dažnai neįmanoma atskirti dviejų reiškinių – dorovinio neapibrėžtumo ir neapibrėžtumo vertinamųjų predikatų atžvilgiu. Didžiausios sumaišties metu penktajame amžiuje Graikijoje šie neapibrėžtumai sutampa. Tukididas užfiksavo kalbos iškraipymo atvejus, kai buvo aprašoma revoliucija Korfu saloje: „Žodžių reikšmė jau nebeturėjo to paties ryšio su daiktais, bet buvo pakeista taip, kaip jiems atrodė reikalinga. Beatodairiškas poelgis buvo laikomas teisėta drąsa; apdairus delsimas buvo bailio atsiprašinėjimas; nuosaikumas – nevyriško silpnumo priedanga; viską žinoti reiškė nieko nedaryti“[8].

Kaip šioje situacijoje pritaikoma Ayerio koncepcija apie dorovės filosofijos ir dorovės sprendimo ar praktikos atskyrimą? Ar galime atskirti dvi veiklos rūšis – „veiklą moralisto, kuris imasi tobulinti dorovės kodeksą ar skatina jo laikytis, ir veiklą dorovės filosofo, kuriam pirmiausia rūpi ne priimti dorovės sprendimus, bet išnagrinėti jų prigimtį“?[9]. Iš karto Ayeriui tenka padaryti nuolaidą pripažįstant, kad dorovės filosofijoje yra tokių klausimų, kurie yra grynai filosofiniai, ir tokių, kurie filosofijai visiškai nepriklauso. Yra daugybė atvejų, kai svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog pasišvęsti tam tikrai filosofinei dorovės sprendimų analizei nereiškia pasišvęsti konkrečių apibrėžtos dorovės sprendimų grupės sudarymui. Dabarties kontekstu du filosofai utilitaristai, nagrinėdami *blogio* koncepciją, gali vienas su kitu sutarti ir čia pat, nė kiek neabejodami dėl savo nuoseklumo, gali nesutarti, ar ji atitinka tą atvejį, kad visi karai yra blogi, ar tą, kad blogi yra tik kai kurie karai. Lygiai taip pat du pacifistai gali sutarti dėl pastarojo atvejo, tačiau vienas gali būti filosofas intuityvistas, o kitas – emotyvistas. Kai Ayeris įrodinėja, kad filosofinės dorovės koncepcijų ir sprendimų teorijos yra neutralios poelgio atžvilgiu, tai yra kaip tik tas atvejis, kurį jis turi galvoje. Tačiau tuo momentu, kai prasideda graikų dorovės filosofija, aiškėja, kad egzistuoja ir visiškai kitoks atvejis.

Ayerio atveju dorovės žodynas laikomas duotu ir apibrėžtu. Tada kyla dvi problemos: kaip man juo naudotis (dorovė)? kaip man jį suprasti (filosofija)? Reikia pripažinti, jog filosofija tampa veikla, kuri atsiranda po įvykio. Tačiau tais atvejais, kai paties dorovės žodyno reikšmė yra abejotina, atsaky-

mą į klausimą – kaip man naudotis dorovės žodynu? – sudaro formulavimas taisyklių, kurios, be abejonės, iš dalies yra numanomos iš ankstesnių žodžio vartosenų, bet galbūt iš dalies taip pat numatytos, kad būtų išvengta ankstesnio vartosenos nenuoseklumo ir dviprasmybių. Šios taisyklės turi apibrėžti galimos dorovės predikatų vartosenos ribas, o gilesnis filosofinis pačios koncepcijos nagrinėjimas turi iš dalies padėti apibrėžti dorovinį šių predikatų vartojimą. Taigi klausimas apie kriterijus, kurie būtų reikalingi doroviniam vertinimui, negali būti formuluojamas tik kaip dorovinis, bet ne filosofinis arba tik filosofinis, bet ne dorovinis. Be abejo, išsiaiškinti koncepcijų problemas nereiškia savaime visiškai apibrėžti, kaip mes turėtume veikti ar spręsti, tačiau tai reiškia iš dalies apibrėžti dorovines galimybes. Moralisto ir filosofo užduotys nesutampa; bet taip pat negalima jų visiškai atriboti.

III
skyrius

SOFISTAI IR SOKRATAS

Ypatingasis kultūrinis sofistų reliatyvizmas yra mėginimas vienu metu išspręsti dvi užduotis: vertinamajam žodynui nustatyti nuoseklią reikšmių grupę ir išaiškinti, kaip gyventi gerai – tai yra gyventi efektyviai mieste–valstybėje. Tų užduočių pradžia – situacija, kurioje sėkmingos visuomeninės karjeros prielaida yra pasisekimas miesto viešuose renginiuose, susirinkime ir teismuose. Kad sektųsi šioje aplinkoje, būtina įtikinti ir suteikti džiaugsmo. Tačiau kas vienur įtikintų ir pradžiugintų, kitur negali nei įtikinti, nei pradžiuginti. Šiai problemai spręsti kai kurie sofistai, tokie kaip Protagoras ir Gorgijas bei jų mokiniai, turėjo savo doktrinas ir teorijas. Bet mes galime išsiaiškinti bendriausias sofistinės teorijos, kuriai priešinosi Platonas, o anksčiau kritikavo ir bandė varžytis Sokratas, amalgamos dalis. Amalgamą sudaro:

Žmogaus *ἀρετή* yra jo, kaip žmogaus, geras funkcionavimas. Žmogui gerai funkcionuoti mieste–valstybėje reiškia būti geru piliečiu. Būti geru piliečiu reiškia padaryti gerą įspūdį susirinkime ir teisme. Kad pasisektų, reikia laikytis vyraujančių nuostatų dėl to, kas yra tikra, teisinga ir tinkama. Kiekvienoje valstybėje dėl šių dalykų turimos savos nuostatos. Todėl kiekvienas privalo išanalizuoti vyraujančias vartosenas ir išmokti prie jų prisitaikyti taip, kad galima būtų sėkmingai formuoti klausytojų nuomonę. Tai yra *τέχνη*, įgūdis, sugebėjimas, kuris tuo pat metu yra veiklos rūšis ir dorybė, kurių reikia išmokyti sofistą. Šio mokymo prielaida yra ta, kad nėra dorybės kriterijaus kaip tokio, išskyrus sėkmę; nėra ir teisingumo kriterijaus kaip tokio, išskyrus nusistovėjusią konkretaus miesto praktiką. Platonas savo veikale *Teaitetas* sofisto Protagoro lūpomis išdėsto doktriną. Pažinimo teorijoje ji susieja dorovinį reliatyvizmą su bendruoju reliatyvizmu. Įžymiajame Protagoro posakyje teigiama, kad: „Žmogus yra visa ko matas; visa ko, kas yra tai, kas yra, ir viso to, kas nėra tai, ko nėra". Aiškindamas šį posakį Platonas

teigia, kad jis taikytinas percepcijai ir reiškia, kad jeigu atskiram suvokėjui atrodo, kad kokie nors daiktai yra, tai jie (jam) iš tikrųjų yra. Tokių dalykų, kaip „karšta" ir „šalta" nėra; yra tik tai, „kas atrodo karšta tam žmogui" ir tai, „kas tam žmogui atrodo šalta". Taigi nėra jokios prasmės klausti, ar vėjas *iš tikrųjų* yra karštas ar šaltas, jei vienam jis atrodo šiltas, o kitam žvarbus. Vėjas *iš tikrųjų* nėra joks; kiekvienam jis yra toks, koks jam atrodo.

Ar taip pat yra su dorovinėmis vertybėmis? Protagorui į šį klausimą atsakyti sunku, nes jis užima mokytojo poziciją. Tačiau jei Protagoras pripažintų, jog viskas yra taip, kaip atrodo atskiram subjektui, jis turėtų sutikti, kad niekas niekada nesprendžia klaidingai, o Platonas šią prielaidą kaip tik ir įdeda į Protagoro lūpas. Tačiau jei niekas nesprendžia klaidingai, tada tiesos atžvilgiu visi yra lygūs ir niekas negali užimti pranešesnės mokytojo pozicijos ar pavaldžios mokinio padėties. Todėl iš to galima būtų daryti išvadą, kad jei Protagoro doktrina teisinga, tai jis neturi teisės jos dėstyti. Niekieno doktrina nėra ir negali būti teisingesnė už kieno nors kito doktriną. Protagoras mėgina išvengti šios problemos įrodinėdamas, kad nors kiekvieno sprendimas negali būti klaidingas, kai kuriems žmonėms savo sprendimais pavyksta pasiekti geresnių rezultatų negu kitiems. Dėl to, žinoma, jis įsivelia į šį paradoksą, tik kitaip: kadangi teiginys, jog Protagoro sprendimais pasiekiama geresnių rezultatų už kitus, dabar yra laikomas teisingu, tai jei žmogus jį neigtų, spręstų klaidingai. Tačiau pagal pirmines prielaidas niekas niekada nesprendžia klaidingai. Taigi paradoksas liktų neišspręstas. Beje, Platonas leidžia Protagorui šito nepaisyti ir todėl įrodinėti, jog taip, kad „išmintingi ir geri oratoriai dirba naudingą darbą, o ne žalingą, atrodo tik jų pačių miestams. Tai, kas tame mieste manoma esant teisinga ir gerbtina, teisinga ir gerbtina yra tol, kol manoma, kad taip yra"[10]. Taigi atskirose valstybėse galioja skirtingi teisingumo kriterijai. Tai, žinoma, nereiškia, jog skirtingose valstybėse privalo ar gali galioti visiškai skirtingi kriterijai. Kitame dialoge, *Protagore*, Platonas patiki Protagorui požiūrį, kad būtinos tam tikros savybės, norint išlaikyti bet kokiame mieste socialinio gyvenimo kontinuumą. Tai visiškai atitinka požiūrį, jog, nepriklausomai nuo skirtingų bet kurio miesto papročių, nėra patikimų kriterijų apibrėžti, kas yra teisinga ar neteisinga.

Taigi sofistas turi mokyti to, kas kiekvienoje atskiroje valstybėje laikoma teisinga. Negalite užduoti klausimo, – kas yra teisingumas? – ar į jį atsakyti. Įmanomi tik tokie klausimai: kas yra teisingumas Atėnuose? ar kas yra teisingumas Korinte? Iš to, atrodo, galima padaryti svarbią išvadą, kuri sustiprinama ir pati sustiprina naują posūkį aiškinant skirtumą tarp prigimties ir konvencijos. Jei jau individo tiesiog prašoma įsidėmėti, jog vyraujantys kri-

terijai kiekvienoje šalyje yra skirtingi, vadinasi, jam nesuteikiami kriterijai, kuriais jis galėtų vadovautis veikdamas. Iš to jis negali padaryti jokių išvadų, kad atsakytų į tokius klausimus: ką man daryti? kaip man gyventi? Pagal skirtingus įvairių valstybių kriterijus jis turi pats pasirinkti (kur ir kaip turėčiau pasirinkti gyventi?) ir nuspręsti, ar gerbti vyraujančius standartus tos vietos, kur jam tenka gyventi. Kadangi sofistai visą dorovinį žodyną apibrėžia pagal vyraujančią vartoseną skirtingose valstybėse ir kadangi ši vartosena *ex hypothesi* nepateikia atsakymo į šiuos esminius klausimus, tai klausimai ir galimi atsakymai į tokius klausimus kaip: ką man daryti, kaip man gyventi, – turi būti laikomi nedoroviniais arba ikidoroviniais. Tokiu būdu atsiranda nauja vartosena, skirianti prigimtinį (*φύσις*) nuo susitarimo (*νόμος*).

Žmogus, gyvenantis konkrečioje valstybėje ir besilaikantis nusistovėjusių standartų, yra konvencijos tvarinys; žmogus, vienodai besijaučiantis bet kurioje ar jokioje valstybėje, priklausomas nuo savo paties asmeninių ir privačių tikslų, yra prigimties tvarinys. Kiekviename susitarimo žmoguje slypi prigimtinis žmogus. Tiesioginis šios doktrinos pagrindas yra konkretaus agento požiūrio atskyrimas nuo visuomenėje priimtų susitarimų, kuriuos jis gali priimti ar atmesti. Kai po to dar sutapatinami dorovė ir susitarimas, ikidorovinis ir nedorovinis agentas visiškai susitapatina su prigimties žmogumi. Prigimties žmogus savo dorovinių standartų neturi. Todėl jis yra laisvas nuo bet kokių kitų žmonių primestų saitų. Savo prigimtimi visi žmonės yra arba vilkai, arba avys; jie arba ieško grobio, arba patys yra grobis.

Prigimties žmogus, kaip tai supranta sofistai, Europos etikai yra žinomas nuo seno. Jo psichologijos detales kiekvienas rašytojas pateikia savaip, tačiau beveik visada – bet ne visada – jis vaizduojamas agresyvus ir gašlus. Dorovingumas šiuo atveju aiškinamas kaip būtinas kompromisas tarp prigimties žmonių troškimo griebtis agresijos prieš kitus ir prigimties žmonių baimės, kad kiti griebsis agresijos jų atžvilgiu, ir tai gali turėti mirtinų pasekmių. Abipusis interesas skatina žmones vienytis ir nustatyti ribojančias taisykles, draudžiančias agresiją ir gašlumą, kurti galios institucijas, kurios imtųsi sankcijų prieš tuos, kurie laužo tas taisykles. Kai kurios šių taisyklių sudaro dorovę, kitos – įstatymą. Galima įvairiai pasakoti šią intelektualią pasaką, tačiau jos, kaip ir visų gerų pasakų, pagrindinės temos yra akivaizdžiai nekintamos. Be viso kito, analizės šerdį sudaro idėja, kad visuomenės gyvenimas galbūt pagal chronologiją ir neabejotinai pagal logiką yra antraeilis nevaržomo nesocialinio žmogiškojo gyvenimo atžvilgiu, kai tai, ką žmonės veikia, yra jų individualios prigimtinės psichologijos dalykas. Ar mes galime suvokti šią prigimties, ikisocialinio žmogaus sąvoką?

Šioje ankstyvojoje įrodinėjimo pakopoje vertėtų atkreipti dėmesį į vieną faktinę aplinkybę ir vieną konceptualų dalyką, susijusį su šiuo konkrečiu prigimties žmogaus doktrinos graikiškuoju variantu. Faktinė aplinkybė yra ta, kad žmogaus pavidalu pridengtas personažas, nepažįstantis visuomenės apribojimų (pavyzdžiui, Platono analizė, kurią jis įdeda į Trazimacho lūpas), visiškai nėra prigimties vaikas. Taip pat jis nėra laisvas ir nuo visuomenės susitarimų. Jis tik yra išties laisvas nuo penktojo amžiaus miesto–valstybės susitarimų. Ką jis išreiškia, yra ne prigimtis, o socialinės homeriškojo herojaus nuostatos. Jis yra žmogus, perkeltas iš socialinės santvarkos, kur jo pažiūros ir veiksmai yra priimtos ėjimų visuomenės žaidime formos ir turi priimtas atsakomųjų ėjimų formas, į visiškai kitokią visuomenės santvarką, kur jis gali pasirodyti tik kaip agresyvus prašalaitis. Tačiau tai nereiškia, kad socialiniu požiūriu tai neįmanoma. „Nulupk Trazimachą, – rašo Adkins, – ir atrasi Agamemnoną." Galėtume pridurti: „Labiau užmaskuok jį, ir pasirodys, jog tai Alkibiadas".

Taigi faktinė aplinkybė yra ta, kad vadinamas prigimties žmogus yra tik žmogus iš kitos, ankstesnės kultūros. Konceptualusis dalykas yra tas, kad taip yra neatsitiktinai, nes ikisocialinio prigimties žmogaus charakteris apibūdinamas tam tikrais jo bruožais: savanaudiškumu, agresyvumu ir panašiai. Tačiau šie bruožai, tiksliau, juos įvardijantys ir apibūdinantys žodžiai, kurie leidžia visuomenėje atpažinti tuos bruožus, priklauso žodynui, kuris numato nusistovėjusį socialinių ir dorovinių santykių audinį. Tokie žodžiai, kaip *savanaudis, nesavanaudis, agresyvus, švelnus* ir kiti, apibrėžiami pagal nusistovėjusias elgesio normas ir nusistovėjusią elgesio tikimybę. Kur nėra normų standartų, nėra jokios galimybės jų neįvykdyti, daryti daugiau arba mažiau, nei iš tavęs tikimasi, arba tobulinti ir vartoti žmonių, kurie vienaip ar kitaip elgiasi, bruožų ir nuostatų pavadinimus ir apibūdinimus. Taigi vadinamojo prigimties žmogaus deskripcija formuojama žodyne, atsirandančiame iš socialinio gyvenimo; kas buvo laikoma ikisocialiniu, tampa tam tikros socialinės santvarkos egzistavimo prielaida. Taigi prigimties žmogaus koncepcijai esmingai trūksta vidinės darnos.

Ko sofistams ir ilgai jų tradicijas tęsusiems pasekėjams nepavyko atskleisti, tai atskirti koncepciją žmogaus, stovinčio nuošalėje ir iš šalies galinčio abejoti esamos socialinės santvarkos susitarimais, nuo koncepcijos žmogaus, apskritai stovinčio socialinio gyvenimo nuošalėje. Ši klaida atsirado dėl jų mėginimo skirti prigimtinį ir susitarimo ten, kur tas skirtumas visiškai netaikytinas. Kas iš šios klaidos kyla? Po Trazimacho priedanga vaizduojamam prigimties žmogui būdingi du pagrindiniai bruožai. Jo psichologinis pa-

veikslas paprastas: jis išėjo pasiimti to, ko nori, o tai, ko jis nori, yra labai apibrėžta. Išskirtiniai jo tikslai yra galia ir malonumas. Norėdamas gauti ko nori, šis vilkas turi įlįsti į susitartų dorovės vertybių avies kailį. Šitaip užsimaskuoti, siekdamas asmeninių tikslų, jis gali tik panaudodamas susitartą dorovės žodyną. Teisme ir susirinkime jis privalo kalbėti tai, ką nori išgirsti žmonės, tik tada jie suteiks jam galią. Taigi tokio žmogaus *ἀρετή* yra įvaldyti gebėjimą *τέχνη*, retorikos pagalba formuoti žmonių nuomonę. Jis turi juos sučiupti už ausų, kol jie jo nenutvėrė už gerklės. Kaip tik šiai doktrinai Sokratas ieško alternatyvos.

Sokratas pasijuto akistatoje tiek su dorovės konservatoriais, vartojančiais nerišlų dorovės žodyną, tarsi jie būtų tikri dėl jo reikšmės, tiek su sofistais, kurių naujovės jam taip pat atrodė įtartinos. Todėl nenuostabu, kad žvelgiant iš skirtingų pozicijų jis atrodo skirtingai. Jau minėta, kad Ksenofonto raštuose jis pasirodo tiesiog kaip penktojo amžiaus daktaras Džonsonas; Aristofano darbuose jis gali pasirodyti kaip ypač sukrečiantis sofistas; Platono veikaluose jis yra daug kas, be kita ko, ir Platono idėjų ruporas. Taigi aišku, kad istoriškai aprašyti Sokratą yra prieštaringa. Greičiausiai galima ne spręsti problemą, o jos vengti stengiantis tapyti vieną portretą iš dviejų palečių. Viena jų yra Aristotelio aprašytas Sokratas *Metafizikoje*,[11] kur, kitaip negu Platonas, Ksenofontas arba Aristofanas, Aristotelis, atrodo, neturi asmeninių interesų, kad pakreiptų tą aiškinimą viena ar kita linkme. Antroji yra Platono dialogų rinkinys, kuris laikomas chronologiškai ankstyvu ir kuriame paties Platono sielos ir jos formų metafizinės doktrinos dar neištobulintos. Iš Aristotelio mes sužinome, kad Sokratas „neišskyrė universalijų ar definicijų", kaip jas skiria Platonas viduriniojo laikotarpio dialoguose. Aristotelis priskiria Sokratui tai, ką vadina universaliosiomis definicijomis ir indukciniais argumentais, taip pat pateikia du pareiškimus apie Sokrato ketinimus, kurie Platono tapomo portreto šviesoje atrodo ypač įdomūs. Jis sako, kad „Sokratui rūpėjo būdo tobulumai ir būtent todėl jis buvo pirmasis, kuris iškėlė universalios definicijos problemą"; keliomis eilutėmis toliau Aristotelis pastebi, kad suprantama, jog Sokratas ieškojo esmės, nes jis siekė silogizuoti, o „nuo to, kas yra daiktas, prasideda silogizmai". Čia noriu atkreipti dėmesį į Aristotelio pastebėjimą, kad Sokratas susirūpino definicijų paieškomis, kadangi norėjo silogizuoti, kai tuo tarpu galėjome tikėtis, jog jis pasakys, kad pastarasis silogizavo siekdamas atskleisti definicijas. Kurlink kreipia Aristotelis, aiškiai matyti ankstyvuosiuose Platono dialoguose.

Sokratas nuolat užduoda tokius klausimus: kas yra pamaldumas? kas yra drąsa? kas yra teisingumas? Suprantame jį vartojant tai, ką Aristotelis va-

dina indukciniais argumentais (argumentai, kuriuose pateikiami pavyzdžiai ir vėliau apibendrinami), mes matome jį silogizuojant (t.y. dedukciniu būdu darant išvadas iš įvairių prielaidų). Tačiau tai jis daro akivaizdžiai siekdamas apkaltinti pokalbio dalyvius, jog jie greičiau negali atsakyti į klausimą, o ne mėgina pateikti atsakymą. Gal tik viename iš visų dialogų, parašytų iki I *Valstybės* knygos imtinai, ir pačioje knygoje (jei tik ji, kaip teigia kai kurie mokslininkai, parašyta kaip atskiras veikalas) Sokratas atsako į savo paties klausimą; šiaip jis savo pašnekovui visuomet sukelia įsiūtį. Kaip mums visą tą procedūrą suprasti? Apibūdindamas Sokratą, kaip išmintingiausią atėnietį, Delfų orakulas pažymėjo, kad jis šio titulo nusipelnė, kadangi tik jis iš jų visų žinojo, kad nieko nežino. Taigi nenuostabu, jei Sokratas suprato savo, kaip mokytojo, priedermę mokyti mokinius išminties, priverčiant juos suvokti savo pačių nežinojimą. Tam galima prieštarauti, nes Platonas Sokratą labai dažnai vaizdavo kaip žmogų, kuris savo pašnekovams sukeldavo įniršį, o tai vargu ar gali būti įtikinamas dorovinio mokymo metodas. Ką nors siutinti gali būti vienintelis būdas jį pakankamai išjudinti, kad būtų priverstas filosofiškai samprotauti apie dorovę. Žinoma, dauguma taip užsipultųjų nepatirs panašių žavių pasekmių. Tačiau mes neturime įrodymų, kad filosofiniu zyliojimu Sokratas tikėjosi patraukti daugiau nei nedidelę mažumą. Be to, Sokrato metodas būtų suprantamesnis ir labiau pateisinamas, jei suvoktume, kad juo siekiama išsaugoti tam tikrą pokytį klausytojų sąmonėje, o ne prieiti konkrečią išvadą. Tai nereiškia, kad jis nedaro jokių išvadų; greičiau šia prasme jo argumentai yra *ad hominem*, dėl klaidingų prielaidų, nuslepiamų nuo pašnekovo, jie veda prie prieštaringų ar, kita vertus, absurdiškų išvadų ir priverčia pašnekovą trauktis. Siekimas užsitikrinti pasitikėjimą pašnekovu jaučiamas *Gorgijuje*, kur Platonas Sokrato lūpomis sako Polusui, kad kol šis *jo* neįtikins, nebus nieko pasiekęs. Todėl klaidinga kaltinti[12] Sokrato metodą smulkmeniškumu. Jo smulkmeniškume glūdi pati esmė. Bet kodėl Sokratas kelia būtent tokius tikslus?

Jo nepasitenkinimas tokiais, kaip Eutifronas, kuris yra neteisingai įsitikinęs, jog aiškiai supranta pamaldumo koncepcija, yra sudėtingas; jis mano ir parodo, kad Eutifronas nežino, kas yra pamaldumas, nors Eutifronas ir vartoja įprastą reikšmę. Sokratas taip elgiasi ne todėl, kad priima radikalesnį dorovinį sprendimą už Eutifroną, bet iš tikrųjų siekia sukelti Eutifrono nepasitikėjimą dėl jo paties nesupratimo apie senesnę ir konservatyvesnę santvarką. Eutifronas kaltina savo paties tėvą nužudžius šeimos pavaldinį, vergą. Tiek Eutifrono giminaičius, tiek Sokratą labiau sukrečia tai, kad žmogus kaltina savo tėvą, negu tai, kad buvo leista užmušti vergą. I *Valstybės* knygos

pradžioje su Kefalu Sokratas elgiasi taip pat labai švelniai. Jis garbina dorovinį konservatizmą, bet šaiposi iš dorovės naujovių. (Tai vienas dalykų, dėl kurio Ksenofonto Bosveliano portretas visiškai atitinka tai, ką sako Platonas.) Taip iš dalies yra todėl, kad jis negali atsiriboti nuo sofistų ir novatorių labiau, nei nuo nusistovėjusios galimos dorovės posakių vartosenos. Taigi savo paties nežinojimo atskleidimas išlieka vienu pagrįstų dorovės tikslų.

Tikriausiai iš pirmo žvilgsnio pozityviąsias Sokrato doktrinas nelengva su visu tuo suderinti. Artimiausia sofistams tai, kad jis pritaria tezei, jog *ἀρετή* galima išmokyti. Paradoksalu, tačiau jis neigia, jog yra mokytojų. Paradoksas išsprendžiamas tik vėliau Platono teze, kad žinojimas mumyse jau yra, tik reikia, kad filosofijos pribuvėja joms padėtų užgimti. Jo pateikimas priklauso nuo Sokrato tezės, kad dorybė yra žinojimas (*ἐπιστήμη*). Pavyzdžiai, kuriuos pasitelkia Sokratas aiškindamas šią tezę, labiau ją sujaukia, negu paaiškina. Sokratas prieštarauja sofistams, nepripažindamas retorikai *τέχνη* statuso, tačiau iš jo darbe glaudžiai vartojamų žodžių *ἐπιστήμη* ir *τέχνη* aiškėja, kad įgyti dorybę reiškia įgyti šiek tiek *τέχνη*, net jei tai nepriklauso retorikai. Retorika yra neracionali – tai gudrybių, užuominų ir išsisukinėjimų reikalas. Žinojimui, kuris sudaro dorybę, priklauso ne tik įsitikinimai, kad reikalas yra toks ir toks, bet ir sugebėjimas atpažinti reikšmingus skirtumus, taip pat galėjimas veikti. Visa tai sieja Sokrato žodžiai *ἐπιστήμη* ir *τέχνη*, ir bet koks mėginimas juos atskirti neišvengiamai iš karto veda prie Sokrato požiūrio supaprastinimo bei falsifikavimo.

Aristotelis apie Sokratą sako, kad „jis tikėjo, kad visos dorybės yra tik žinojimo formos, taigi jei žinotume, kas yra teisingumas, mes patys būtume teisingi", o paties Aristotelio komentaras paaiškina šio teiginio reikšmę: „Kai kalbame apie dorybę, – sako jis, – svarbiausia žinoti ne kas tai yra, o kaip tai atsiranda; mums nerūpi, kas yra drąsa, mes norime būti drąsūs"[13]. Kad Sokratas yra ištisai intelektualus, kokį jį ir vaizduoja Aristotelis, aišku iš posakio: „Niekas neklysta savo noru", kuris yra aiškiai tolygus Sokrato posakiui: „Dorybė yra žinojimas". Niekas savo noru nesielgia blogai, nes niekas savo noru nepasirenka to, kas jam pačiam nebūtų gera. Ši doktrina paremta dviem prielaidomis. Viena yra ta, kad negalima atskirti, kas gerai žmogui ir kas gerai *paprastai*. Sofistai nemato nieko gero iš to, kad žmogui paprastai nelengva gauti tai, ko nori. Tačiau knygoje *Lisidas* Sokratas nurodo, kad duoti vaikui tai, kas jam yra gerai, yra visiškai kas kita, nei duoti jam tai, ko jis nori. Taigi tai, „kas gerai X-ui" ir „ko X nori", nėra tapatu. Tuo pat metu kaip gali žmogus norėti to, kas jam pačiam būtų blogai? Mes būtume linkę atsakyti labai paprastai, kad tai panašu į tai, kaip narkomanas nori narkotikų ar alkoholi-

kas alkoholio, arba sadistas trokšta aukų. Sokrato atsakymas tokiu atveju būtų toks: šių žmonių troškimų objektas pagal jų supratimą aiškiai papuola į tikro gėrio–malonumo koncepciją, tai kažkokia lyg ir maža kliedesio dozė, ar kaip tai pavadinti. Jie daro intelektualinę klaidą, nes klaidingai identifikuoja objektą, laikydami jį kažkuo kitu arba nepastebėdami kai kurių jo ypatybių, gal jų neprisimindami. Pasak Sokrato, alkoholikas nesako: „Degtinė sugadins man kepenis, bet man nerūpi"; jis sako: „Dar vienas gurkšnis, ir mano ranka sutvirtės, kad galėtų surinkti Anoniminių alkoholikų draugijos numerį". Ir mums labai norėtųsi atsakyti, kad kartais alkoholikas vis dėlto sako: „Degtinė sugadins man kepenis, bet aš noriu išgerti, ir man nerūpi". Kodėl Sokratas neatsižvelgia į tokią pastabą? Atsakymą tikriausiai galima būtų rasti prisiminus, kuo Aristotelis kaltino Sokratą.

Kai kritikuodamas Sokratą Aristotelis sako, kad „kai kalbame apie dorybę, svarbiausia žinoti ne kas tai yra, o kaip ji atsiranda", jis atskiria dalykus, kurių atskyrimo iš Sokrato, besiremiančio savo prielaidomis, negalima tikėtis. Tiksliau, nėra visiškai aišku, kodėl Sokratas buvo pasiryžęs taip aptakiai prilyginti dorybę ir žinojimą. Pasekmės jam visiškai aiškios: „Niekas savo noru neklysta"; kitaip tariant, jei žmonės daro ką nors bloga, tai priežastis yra intelekto klaida, o ne dorovinė silpnybė. O tai, kaip nurodo Aristotelis, prieštarauja tam, ką paprasti žmonės laiko akivaizdžiu dorovinės patirties faktu. Mes galime kuo gražiausiai pavaizduoti Sokrato požiūrį, jei svarstytume, kiek įtikinama yra tezė, esą doroviniai žmogaus įsitikinimai atsispindi jo veiksmuose. Jei žmogus sako, jog jis tiki, kad turėtų kažkaip daryti, o progai pasitaikius ne tik kad neatlieka tokio veiksmo, bet ir neparodo jokio apgailestavimo ar atgailos, mes, be abejo, padarysime išvadą, kad iš tikrųjų jis netikėjo tuo, ką sakė. Tai buvo tik kalbos. (Jis, žinoma, galėjo apsigalvoti.) Tačiau tarp to atvejo, kai žmogus niekada nedaro taip, kaip sako tikįs, jog turi daryti (kai mums reikia rimtesnių priežasčių, kad neimtume galvoti, jog jo elgesys rodo, kad jo prisipažinimai buvo melas), ir to atvejo, kai žmogus kartkartėmis nepadaro to, ką sakosi tikįs, jog turėtų padaryti (tai yra dorovinė klaida; daugumai visuomenės sluoksnių tai įprastas reiškinys), yra didžiulis skirtumas. Šio skirtumo Sokratas tiesiog nepripažįsta: jei žmogus *iš tiesų* žino, ką turėtų daryti, kokia galia yra didesnė už žinojimą, kuri sulaikytų jį nuo to, ką jis turėtų daryti? Taigi Sokratas *Protagore* vaizduojamas besiginčijantis.

Galima būtų vėl mėginti prieštarauti, nes kadangi Sokratas beveik niekad neatsako į savo paties klausimą: kas yra X? – kai X yra kokios nors dorovinės savybės pavadinimas – pamaldumas, teisingumas ir panašiai, – todėl

vienintelis Sokrato tyrinėjimo tikslas yra pažadinti savęs pažinimą žinojimo apie savo paties neišmanymą forma. Taigi ta dorybė greičiau yra tikslas nei rezultatas. Tačiau tai neatitinka Sokrato *Apologijos* dvasios jo teismo metu, atsižvelgiant į jo pareiškimą, kad jį įkvėpė demonas. Be to, *Lachete* drąsos prigimties tyrinėjimas iš dalies pateikia atsakymą apie tam tikros rūšies žinojimą, ir nors tyrinėjimas susiduria su sunkumais, kurie jį stabdo, susidaro įspūdis, jog tas tyrinėjimas nebuvo visiškai pasmerktas ir beprasmis.

Neabejotinai aišku yra tai, kad Sokratas sujungia kelias drąsias ir aiškiai paradoksalias tezes ir jas pateikdamas neišvengia nemažai dviprasmybių ir netikrumo. Pavyzdžiui, Platono *Gorgijuje* visiškai neaišku, ar Sokratas nagrinėja požiūrį, kad malonumas yra gėris todėl, kad jį aptaręs atmestų, ar todėl, kad apgintų jį bent kaip vieną iš galimų požiūrių. Šiuo klausimu mokslininkų interpretacijos, deja, akivaizdžiai skiriasi. Akivaizdžiau už abiejų pusių nesutarimus yra tai, kad besivaržančios interpretacijos neatspindi esmės – tai, ką Sokratas išdėstė visai paprastai, yra dviprasmiška. Ir tai jokiu būdu nereiškia, kad Sokratas nesirūpina sugluminti savo pašnekovų, užuot pateikęs jiems aiškią savo poziciją.

Ši dviprasmybė yra greičiausiai daugiau nei asmeninė Sokrato įmantrybė. Sokratas kėlė pagrindinius etikos filosofijos klausimus. Kaip mes suprantame koncepcijas, kurias vartojame spręsdami ar vertindami? Koks yra jų teisingo taikymo kriterijus? Ar nusistovėjusi vartosena yra nuosekli? Jeigu ne, kaip išvengti nenuoseklumų? Tačiau užduoti filosofinius klausimus, kaip mes turėtume suprasti koncepcijas, reikštų suprasti tik dalį Sokrato darbų. Aišku, jei mūsų dorovės koncepcijos iš viso priklauso kokioms nors koncepcijoms, jei mūsų dorovės žodžiai yra žodžiai, turėtų būti ir jų vartojimo kriterijai. Jie negalėtų tapti mūsų kalbos dalimi, jei nebūtų jų vartojimo taisyklių, kurių galima išmokyti ir išmokti, taisyklių, kurios visuomenėje yra įsigalėjusios ir paplitusios. Vadinasi, toks sofistas, kuris mano, kad dorovės žodžiams filosofas ar valdovas panorėjęs tiesiog gali *suteikti* reikšmę, kalba nesąmones. Kad *reikšmė* galėtų būti *reikšme*, jos turėtų būti galima išmokyti vadovaujantis tais kriterijais, kurie lemia reikalingų posakių vartojimą. Taigi Sokratas yra teisus pateikdamas konceptualų tyrinėjimą kaip užduotį, kuri gali duoti teisingus ir neteisingus rezultatus, kaip veiklą, kurią lemia objektyvūs sėkmės ir nesėkmės standartai. Tačiau tai nereiškia, kad tyrimas, kaip iš tikrųjų yra vartojama koncepcija, pateiks vieną aiškų ir nuoseklų atsakymą. Klausinėdamas savo mokinius Sokratas remiasi tuometinės graikų dorovės praktikos pavyzdžiais, kuriuos pateikia mokiniai. Jei aš teisus, Sokrato laikų Graikijos gyvenimo probleminį dorovės pobūdį suformavo ir iš dalies

sudarė tas faktas, kad dorovės praktika liovėsi būti aiški ir nuosekli. Norint atrasti nedviprasmiškas ir praktiniame gyvenime vertingas dorovės koncepcijas, reikėtų imtis visai kitokio tyrinėjimo.

To ir imasi Sokrato pasekėjai, jie eina dviem pagrindinėmis kryptimis. Platonas pripažįsta tą faktą, kad dorovės koncepcijos suprantamos tik atsižvelgiant į tam tikrą visuomenės santvarką; tada jis mėgina ją apibrėžti, tuo pat metu pagrįsdamas ar mėgindamas ją pagrįsti visatos tvarka. Tuo tarpu kinikai ir kirėniečiai, priešingai – mėgina sukurti dorovės kodeksą, nepriklausomą nuo visuomenės, susijusį tik su individo pasirinkimu ir sprendimais ir siekiantį paversti individo dorovinį gyvenimą savitiksliu. Prie jų vėliau aš dar trumpai grįšiu, o kita dėstymo pakopa priklauso Platonui. Verta atkreipti dėmesį, kad tokie filosofai, kaip Sokratas, kuris analizuodamas dorovės koncepciją nurodo tuometinės dorovės trūkumus, neturėtų likti nepripažinti, net jei nepakankamas filosofų populiarumas paprastai verčia švaistyti laiką skiriant jiems mirties bausmę. Tai, kad Sokrato nenustebino jo paties likimas, yra jo didybės ženklas.

IV
skyrius

PLATONAS. *GORGIJAS*

Jau esu minėjęs, kad neįmanoma daugiau negu vieną kartą įtikinamai parašyti apie istorinę Sokrato figūrą; akivaizdžiausia to priežastis yra ta, kad neįmanoma nustatyti, kada Platono dialoguose veikėjas, vardu Sokratas, tapo tik brandžiojo Platono ruporu. Tačiau jei kalbėtume apie to, kas pasakyta, filosofinę reikšmę dialogams, tai neturėtų mūsų jaudinti, nes mes aiškiai galime sekti dėstymą. Skaitydami *Gorgiją*, pakankamai anksti parašytą dialogą, suprantame, kad dauguma pagrindinių Platono pateiktų problemų yra susijusios su etika. Veikaluose *Menonas* ir *Faidonas* sukuriamas metafizinis fonas, kuris *Valstybėje* sudaro didelę pasiūlyto problemų sprendimo dalį, problemų, kurios yra pateikiamos perfrazuotos iš *Gorgijo*. Dialoguose, parašytuose po *Valstybės*, išlaikoma metafizikos kritika, tačiau pareikštos dvi reikšmingos mintys apie etikos problemas: *Filebas* – apie malonumą, ir *Įstatymai*.

Gorgiją sudaro trys dalys, kiekvienoje jų Sokratas kalbina vis kitą pašnekovą, kurių kiekvienas iki pat dalies pabaigos užima tam tikras pozicijas. Pirmosios dalies tikslas yra atmesti retorikos pretenzijas būti *τέχνη*, kuriuo išmokoma dorybės, ir taip pat nustatyti skirtumą tarp dviejų *įtikinėjimo* prasmių. Pats Gorgijas laikosi požiūrio, kad retorika, kaip įtikinėjimo menas, yra kelias į aukščiausią žmogaus gėrį. Aukščiausias gėris yra laisvė (*ἐλευθερία*), o laisvė suprantama kaip laisvė viską daryti savaip. Norint savaip gyventi mieste–valstybėje, reikia mokėti daryti įtaką kolegoms piliečiams. Sokratas skiria tokį įtikinėjimą, kuris suteikia žinojimą įtikinėjamam žmogui, ir tokį, kuris to nesuteikia. Pirmuoju atveju įtikinėjimas susijęs su pateikimu *priežasčių*, dėl kurių laikomasi kokio nors požiūrio, o jei požiūris priimamas, galima pateikti jį pagrindžiančius samprotavimus, atsižvelgiant į minėtas priežastis; antruoju atveju įtikinėjimas susijęs su psichologiniu spaudimu klausytojams, dėl ko susiformuoja nepagrįstos nuomonės. Dabar Gorgijas aiškiai teigia, kad retorika yra ne pirmojo, o antrojo tipo įtikinėjimas. Vienas iš oratoriaus

privalumų yra tas, kad jis gali įtikinti klausytojus tuo, ko pats neišmano; Gorgijas pateikia pavyzdį apie tai, kaip Temistokliui ir Perikliui pavyko įkalbėti atėniečius pastatyti dokus, uostus ir atlikti įtvirtinimo darbus, kurių reikėjo Atėnų imperializmui stiprinti, nors jie patys tebuvo politikai, o ne jūrų ar karo inžinieriai. Sokratas aiškinasi, ar oratoriui reikia išmanymo, kas teisinga ir klaidinga, labiau nei inžinerijos išmanymo. Gorgijas šiuo požiūriu ne visiškai nuoseklus: jis greičiau siūlo, kad susiklosčius aplinkybėms oratorius turi būti teisingas žmogus, tačiau kaip jis galėtų tapti teisingas, autorius kalba labai miglotai. Retoriką apskritai jis pristato kaip moraliai neutralią techniką tiek teisingiems, tiek klaidingiems tikslams pasiekti; kaltinti retorikos mokytoją, kad ja klaidingai naudojosi jo mokiniai, būtų taip pat kvaila, kaip ir kaltinti bokso trenerį tuo, kad jo mokiniai gali pritaikyti treniruotėse įgytus įgūdžius kitais tikslais.

Idėja, kad įtikinėjimo technikos doroviškai yra neutralios, žmonių visuomenėje periodiškai kartojasi. Norint pripažinti, kad tokios technikos yra neutralios, reikia taip pat pripažinti, kad doroviškai nereikšminga, ar žmogus pasiekia duotą įsitikinimą protaudamas ar kokiu nors neracionaliu būdu. O norint pripažinti, kad tai doroviškai yra nereikšminga, reikia taip pat pripažinti, kad žmogaus proto galių panaudojimas jo, kaip dorovės agento statusui yra nereikšmingas, tai yra nėra svarbus norint nuspręsti, ar jam suteikiama teisė vadintis „atsakingu", o jo veiksmus laikyti „voliuntaristiniais". Taigi skirtingą atsakomybės ir savanoriškų veiksmų koncepcijų aiškinimą nulemia skirtingas dorovės požiūris į įtikinėjimo technikas. Filosofinė išaiškinimo užduotis doroviškai negali būti nereikšminga. Vienas obskurantiškų sofistų, tokių kaip Gorgijas – ir jo vėlesnių pasekėjų: liberalios demokratijos politikos rinkimininkų, agitatorių, reklamos atstovų ir kitų atvirai ir slapta veikiančių reklamos vykdytojų, – bruožų yra geranoriškas visos filosofinės psichologijos pripažinimas. Kaip tik tai leidžia Sokratui argumentuotai pademonstruoti, kad retorika visai nėra grynasis menas, o tik suklastota meno imitacija.

Tuo laiku Gorgiją pakeitė jo mokinys Polusas. Polusas pakartoja, kad dorovės požiūriu retorikos esmė yra valdžios įgijimas. Jei oratoriui sekasi, jis gali daryti, ką tik nori. Sokratas į tai atsako, kad žmogus gali daryti, ką jis mano esant gera, tačiau ne tai, ko trokšta. Šio Sokrato teiginio esmė yra ta, kad jei žmogus ką nors daro dėl ko nors kito, jei jis daro intelekto klaidą ir nesuvokia ryšio tarp to, ką jis daro, ir to, kieno labui jis tai daro, iš tiesų gali būti taip, kad jis žlugdo savo paties planus. Galbūt despotui, kuris žaloja kitus ir pasmerkia juos myriop, atrodo, kad jo darbai padeda pasiekti savo paties ge-

rumo, tačiau jis klysta, kadangi, sako Sokratas, žmogui yra blogiau, jei jis neša blogį kitiems, negu kai pats nuo jo nukenčia.

Polusas pateikia priešingą pavyzdį – apie Makedonijos tiraną Archelają, kuris įkopė į valdžią po kelių išdavysčių ir žudymų. Kiekvienas, teigia Polusas, norėtų būti Archelajas, jei tik galėtų. Tačiau Sokrato argumentų esmė yra ta, kad ar žmonės ko nors nori ar nenori, neturi reikšmės, nes, kai jie ko nors nori, jie gali suklysti spręsdami, jog tai yra jų pačių labui. Jis toliau stengiasi išaiškinti Polusui tokį suklydimą, bet tai gali padaryti tik dėl tokio dorovės žodyno, kuris jau buvo aptartas, lygmens. Polusas nėra pasirengęs pripažinti, kad blogiau (*κακιόν*) be jokios priežasties pakenkti kitam nei nuo pakenkimų pačiam kentėti, tačiau jis pasirengęs nusileisti ir pripažinti, kad tai yra gėdingiau (*αἰσχιόν*). Norėdami tai suprasti, turime prisiminti skirtumą tarp būdvardžių porų: *geras – blogas* (*ἀγαθόζ – κακόζ*) ir *garbingas – gėdingas* (*καλόζ – αἰσχρόζ*). *Καλόζ* yra tai, apie ką gerai galvojama. Norėdamas pasiekti Atėnų džentelmeno idealą (*καλόζ – κἀγαθόζ*), turi pats būti geras ir apie tave turi gerai galvoti kiti. *Καλόζ* ir *αἰσχρόζ* pasako, kaip žmogus atrodo. Polusas yra pasirengęs iš naujo apibrėžti *ἀγαθόζ*, nes įprasta prasmė tapo neaiški, kadangi dėl savo troškimo įgyti kuo didesnį populiarumą jis yra susaistytas populiariu reputacijos vertinimu. Jis negali klausytojams girtis savo paties savybėmis, išskyrus tuos atvejus, kai bent kartais jis išklauso ir kitų pasigyrimus. (Štai kodėl Platonas vėliau savo dialoge pastebi, kad žmogus, siekiantis valdyti žmones juos įtikinėdamas, yra priverstas priimti jų standartus ir šitaip yra jų valdomas.)

Todėl Polusas pritaria požiūriui, kad nepelnytai sukelti kam nors skausmą yra gėdingiau nei nuo jo pačiam kentėti. Bet Sokratas priverčia jį pripažinti, kad predikatams *καλόζ* ir *αἰσχρόζ* nėra netaikomi kriterijai. Sokratas pateikia kitur taikomus šių predikatų pavyzdžius (neužmirškite, kad čia vėl kyla vertimo problema; *καλόζ* reiškia ir „gražus", ir „garbingas", *αἰσχρόζ* – ir „bjaurus", ir „gėdingas") – garsams ir spalvoms, gyvenimo būdui, mokslams . Iš šių pavyzdžių jis daro išvadą, kad mes turime teisę ką nors vadinti *καλόζ*, jei nesuinteresuoto stebėtojo akimis tai yra naudinga arba malonu, arba ir viena, ir kita. Taigi jei Polusas sutinka, kad nepelnytai kentėti yra garbingiau, tai greičiausiai dėl to, kad taip yra maloniau ir naudingiau. Tačiau, Poluso, nuomone, šie dalykai apibrėžia to, „ko žmogus nori", turinį, taigi daugiau jis negali nuosekliai nukrypti nuo Sokrato požiūrio.

Toliau ginčijama dar viena labai paprasta konceptuali mintis, kurios Platonas konkrečiai nesuformuluoja. Tie, kas mėgina paaiškinti žodį *geras* sakydami, kad jis reiškia tai, „ką X laiko geru", papuola į užburtą ratą – nes tiek

tai, kas beprasmiška, tiek tai, kas amžina, regresuoja. Norint suprasti šį paaiškinimą, jau turime suprasti žodį *geras* kitaip; priešingu atveju mes imsime rašyti definiciją taip: „ką X mano esant tuo, ką X mano esant tuo, ką X mano esant tuo..." Imtis apibrėžti dorovės terminus atsižvelgiant į tai, kaip žmonės apskritai juos apibrėžia, reikštų, kad jei nesi patekęs į tokį regresą, esi suvokęs dorovės koncepcijas, būdingas visiems žmonėms apskritai. Štai čia Polusas papuola į spąstus.

Jo įpėdinis dialoge, Kaliklis, nėra pasirengęs patekti į spąstus. Jis suvokia, kad tai, kas išdavė abu, Polusą ir Gorgiją, buvo jų nepakankamai sisteminga dorovės terminų definicija. Kalikliui aukščiausias gėris yra galia tenkinti visus troškimus. Kaliklio situacija yra iš tiesų sudėtinga. Jis niekina teorinius išvedžiojimus ir todėl taip pat niekina Sokratą. Su Sokratu jis nesutinka dėl dviejų dalykų vienu metu. Pirmasis yra susijęs su troškimo koncepcija. Sokratas įrodinėja, kad žmogus, turintis neribotus troškimus, yra kaip niekada nepripildomas, visada nepatenkintas skylėtasis sietas, todėl jei tavo troškimai dideli ir stiprūs, būk tikras, kad to, ko nori, nepasieksi. Kol neriboti troškimai nebepatenkinami. Kaliklis to nepripažįsta. Visa, ką mums čia reikia padaryti, tai įsidėmėti tą faktą, kad troškimo ir pasitenkinimo koncepcijos kelia problemų, kurios Kaliklio analizėje buvo apeitos.

Antra, kai Kaliklis ankstesnėje dialogo pakopoje pareiškė stipriojo teisę valdyti, jis aiškiai ketino pagarbinti despotą. Tačiau Sokratas nurodo, kad liaudis yra akivaizdžiai stipresnė už tiraną, ir todėl, Kaliklio požiūriu, turėtų valdyti. Taigi Kalikliui teko pakeisti koncepcijos „stipresnis" definiciją, dabar reiškiančią „protingesnį". Dėl to jam iškart kyla problema, ką reiškia valdovo protingumas. Prieš imdamasis lyginti savo atsakymą šiuo atveju su Kaliklio, Sokratas suformuluoja kai kuriuos pagrindinius filosofinius jų skirtumus. Pirmiausia Sokratas nurodo, kad koncepcijų „geras – blogas" pora skiriasi nuo koncepcijų „malonumas – skausmas" tuo, kad pirmoji yra priešybės, o antroji – ne. Jei aš tvirtinu, kad kas nors kokiu nors požiūriu yra geras, vadinasi, aš laikausi nuomonės, kad tas pats dalykas nėra tuo pačiu požiūriu kuo nors blogas; tačiau anot Sokrato, jei aš tvirtinu, kad kas nors kuriuo nors požiūriu yra malonu, nereiškia, kad tuo pačiu požiūriu tai nėra skausminga ar nemalonu. Nelemta argumentacija priklauso nuo vieno visiškai klaidingo pavyzdžio. Jei aš patiriu malonumą valgydamas, nes dar nepavalgiau, mano nemalonumas, kad aš dar nepasisotinau, ir malonumas yra kartu. Taigi tuo pat metu aš mėgaujuosi malonumu ir skausmu. Bet, žinoma, malonumas yra ir kyla iš vieno, o skausmas – iš kito dalyko.

Sokrato iškeliamas priešingybių požiūris yra susijęs su tuo, kad *geras* ir

blogas negali būti sinonimiška *maloniam* ir *skausmingam*, nes mes vartojame *geras* ir *blogas* vertindami malonumą ir skausmus. Kaliklis mano, kad geras žmogus turi būti protingas ir drąsus. Tačiau išvengęs pavojaus bailys gali pajusti didesnį palengvėjimą nei drąsuolis, taigi ir didesnį malonumą. Todėl Kaliklis įtikinamas pripažinti skirtumą tarp malonumo rūšių, ko ir reikia platoniškajam Sokratui. Sokratas tokiu būdu toliau vysto savo pozityvų požiūrį ir taip dorovės filosofijoje padeda gana tvirtą pagrindą. Kaliklio idealas yra gėris, kurį sudaro beribis troškimų vaikymasis. Sokratas jau yra minėjęs, kad beribiai troškimai yra nepasotinami; dabar jis įrodinėja, kad gėrio koncepcija yra būtinai susijusi su ribos koncepcija. Kad ir kaip būtų suprantamas „gyvenimo būdas", jam yra būdinga tam tikra tvarka ar forma, pagal kurią galėtume jį atskirti nuo kitų gyvenimo būdų. Taigi bet kokį gėrį, kurio mes trokštame, galime apibrėžti tik apibrėždami taisykles, valdančias elgesį, kuris ir yra arba suteikia siekiamą gėrį.

Gorgijo pabaigoje išskirtini dar du svarbūs momentai. Vienas susijęs su tuo, kaip aštriai Sokratas kritikuoja Atėnų valdžios vyrus nuo Miltiado iki Periklio, kurių ekspansionistinė politika skatino atėniečių troškimus, tačiau nemokė jų siekti trokštamų gėrybių su valdžios palaikoma santvarka, kuri vienintelė užtikrina tų gėrybių realizavimą. Antras dalykas yra religinio mito apie teismą ir bausmę pomirtiniame gyvenime svarstymas; šiuo mitu Platonas vaizduoja, kas statoma ant kortos pasirenkant skirtingas esmines dorovės nuostatas. Tiek politinės, tiek religinės nuostatos, kurių pavyzdžiai čia pateikiami, yra pasikartojantys Platono darbų bruožai, kurie atskirti nuo jo dorovės analizės gali būti klaidingai suprasti. Tačiau norint suprasti, kodėl taip yra, turime išsamiau ištyrinėti politines ir metafizines dialogų priežastis, o prieš tai turbūt vertėtų trumpai prisiminti kai kurias išvadas, kurių mes būtume linkę prieiti apžvelgę *Gorgijo* argumentus.

Pirmoji išvada ta, kad patarimas „Daryk, ką nori" visiškai nenaudingas, išskyrus griežtai apibrėžtą kontekstą. Kai Sokratas sako, kad nenumalšinamas troškimas yra nepatenkinamas troškimas, reikalas ne tik tas, kad visuomet yra daugiau negu trokštama. Greičiau troškimas yra patenkinamas tik tada, kai jis turi apibrėžtą objektą. Kai žmonėms sakome: „Daryk, ką nori", – tai turi prasmę tik tada, kai yra kelios aiškiai apibrėžtos alternatyvos, ir mes nenorime savo pasirinkimo svarstyti su agentu. Tačiau agentui, kuris užduoda bendruosius dorovės klausimus – kaip man gyventi? ką man daryti? – sakyti: „Daryk, ką nori" – tai nenubrėžti jokio tikslo. Problema yra žinoti, kokių norų išsipildymo siekti, nuo kokių atkalbėti ir t.t. Į primygtinį patarimą „Sėk grūdus, kol jaunas", teisingiausia būtų atsakyti: kokius grūdus?

Manyti, kad visais atvejais mano norai yra duoti, apibrėžti ir galutiniai, o pasirinkimas laisvas, yra bendražygio klaida. Mano norai priklauso ne tik nuo mano pasirinkimo; jie dažnai yra tik medžiaga, kuri rengia pasirinkimą. Tai nėra visiškai aišku, jei manysime, kad dorovės koncepcijos priklauso nuo susitarimo, o troškimai – nuo prigimties. Žinoma, Sokratas nesigriebia nė vienos iš šių minčių, ir į savo klausimą jis neatsako išsamiau nei Gorgijas. Jis tik suformuoja vieną būtinąją sąlygą, reikalingą norint atsakyti į klausimą: kas yra gėris? Atsakymas yra tas, kad jei kas nors yra geras ir galimas troškimo objektas, jis turi būti apibrėžiamas pagal tam tikras elgesiui taikytinas taisykles. Kaliklio reikalavimas laužyti visas taisykles, jei tik to nori, neturi prasmės, kadangi žmogus, kurio elgesys neatitiko taisyklių, bet kokiu atveju liausis kaip suprantamas agentas dalyvauti žmonių visuomenėje.

Tai perteikiama ne tik *Gorgijo* turiniu, bet ir forma. Net kai kurios Kaliklio ir Sokrato koncepcijos yra bendros, o dialogo forma atskleidžia būdą, kuriuo kaip tik šis bendrumas leidžia Sokratui įtikinti Kaliklį tuo, kad jo požiūris nėra nuoseklus. Tai pakiša mintį, kad blogis kyla pažeidus gyvenimo, kuriame galime pasiekti kai kurių gėrybių, formą, kadangi dalytis koncepcijomis visuomet tam tikra prasme reiškia dalytis kokia nors gyvenimo forma. Iš tiesų, Sokratas aiškiai pasako *Gorgijuje*, kad blogam žmogui trūksta sugebėjimo, *κοινωνειν*, dalytis bendru gyvenimu (*κοίνωνειν*). Todėl kitas būtinas žingsnis norint apibrėžti, kas yra gėris, būtų apibrėžti tokį bendrą gyvenimą, kurio reikia, kad gėrį galima būtų realizuoti. Tai *Valstybės* užduotis.

V
skyrius

PLATONAS. *VALSTYBĖ*

Valstybė prasideda tuo, kad prašoma δικαιοσύνη definicijos; pirmojoje knygoje aiškinamas šio prašymo pobūdis. Teisingumo definicijos, pagal kurią teisingumas yra „tiesos sakymas ir skolų grąžinimas", atsisakoma ne tik todėl, kad kartais būtų teisinga susilaikyti nuo tiesos sakymo ar negrąžinti to, ką pasiskolinai, bet kadangi to, ko reikalauja Platonas, neišvardysi jokiame veiksmo tipų sąraše. Jam rūpi tik tai, kas veiksmą ar veiksmo tipą leidžia vadinti teisingu. Jam reikia ne teisingų veiksmų sąrašo, o kriterijaus, pagal kurį veiksmus galima būtų įrašyti į tokį sąrašą ar iš jo išbraukti. Teisingumo definicijos „daryti gera draugams ir kenkti priešams" irgi atsisakoma ne tik dėl to argumento, kad kam nors kenkti reikštų daryti bloga – t.y. dar daugiau neteisybės, – o iš to išeitų, kad teisingas žmogus bus įpainiotas į veiklą, mažinančią kitų žmonių teisingumą, bet, kadangi bet kokia teisingumo definicija, atsižvelgiant į „gėrio darymą" ir panašius dalykus, neišvengia miglotumo ir yra neaiški. Kai scenoje pasirodo Trazimachas, jis sako Sokratui, kad Sokratas neprivaląs siūlyti definicijos, kuri apibrėžia teisingumą kaip „tai, kas privaloma ar naudinga, ar suteikia privalumų, ar pelninga, ar leidžia pasiekti tikslą". Sokratas atsako, kad tai panašu į klausimą, kas yra 12, atsisakant sutikti su bet kokiu atsakymu, kad tai yra dukart 6 ar 3 kartus po 4, ar 6 kartus po 2, arba 4 kartus po 3. Tačiau Sokratas imasi užduoties pasiūlyti visiškai kitokio tipo aiškinimą; būtų klaidinga manyti, kad, kai Sokratas siūlo mums formulę, t.y. kad teisingumas yra tokia situacija, kai kiekvienas rūpinasi tik savo reikalais, tai ir yra ieškomas atsakymas. Ši formulė nesuprantama be *Valstybės* konteksto, ir Trazimachas teisingai pastebi, kad ieškoti posakių, sinonimiškų δικαιοσύνη, būtų netikslinga, kadangi sutrikti dėl koncepcijos yra ne tas pat, kas sutrikti dėl posakio užsienio kalba reikšmės. Pasiūlyti žodinį atitikmenį pasakymui, kurio reikšmė mus konceptuliai trikdo, negelbsti, nes jei mums pasiūlys tikrai sinonimišką posakį, tai kiek trikdė originalas,

lygiai taip pat trikdys ir vertimas. Suprasti koncepciją, suvokti posakio reikšmę yra iš dalies, bet esmingai suvokti jo funkciją, suprasti, ką su ja ir jos dėka galima daryti ir ko ne. Be to, gavę oficialų nurodymą negalime nuspręsti, ką turėtų reikšti žodžiai, kokius vaidmenis turėtų atlikti koncepcijos. Progai pasitaikius, mes galime įvesti naują koncepciją ir taip ją įteisinti kaip naujojo posakio reikšmę; bet mus esamoje situacijoje riboja bendrųjų koncepcijų visuma ir bendras jų funkcijų supratimas. Todėl joks kitas prieštaravimas *Valstybei* nėra labiau nepagrįstas už tą, kurį būtų galėję sugalvoti žaidžiantys sugedusį telefoną („Kai *aš* vartoju žodį ... jis reiškia tai, ką aš pasirenku – nei daugiau, nei mažiau")[14] ir kurį iš tiesų pareiškė profesorius Karlas Popperis rašydamas: „Bet Platonas tikriausiai buvo teisus? Ar „teisingumas" galbūt reiškia tai, ką jis sako? Neketinu šio klausimo svarstyti... Manau, kad niekas nepriklauso nuo žodžių, tačiau nuo praktinių mūsų reikalavimų ir nutarimų – viskas."[15] Aš mėginu atkreipti dėmesį į tai, kad mums atviri tik tie nutarimai ir nutarimai, kurie išreiškiami galimomis koncepcijomis ir todėl tyrimas, kokias koncepcijas mes privalome ar galime vartoti, yra labai svarbus.

Trazimachas štai kaip aiškina teisingumo koncepciją. Jis netiki, kad „teisingas" *reiškia* „tai, kuo suinteresuotas stipresnysis"; tačiau mano, kad istoriškai valdovai ir valdančiosios klasės sugalvojo teisingumo koncepciją ir standartus savo tikslams pasiekti, ir faktiškai daug labiau apsimoka daryti tai, kas yra neteisinga, negu kas teisinga. Sokrato domėjimasis Trazimacho pozicija iš pradžių labai primena *Gorgiją*. Kaip ir anksčiau jis nagrinėja „stipriojo" koncepciją, ir koncepciją, kad valdymo *τέχνη* pagal analogiją su medicinos *τέχνη*, jei jis yra tikras menas, privalo būti kuriamas labui tų, kurių atžvilgiu yra vykdomas. Medicina yra pacientų, o ne gydytojų labui, taigi valdymas yra žmonių, o ne valdovų labui. Tačiau ši visiškai neefektyvi analogija yra tik parengiamasis pasikumščiavimas. Pozicija, kurią Sokratas *Gorgijuje* pagaliau iš naujo suformulavo, yra tokia, kad, remiantis Trazimacho prielaidomis, ją galima smarkiai užsipulti, ir ją užsipuola Sokrato mokiniai Glaukonas ir Adeimantas. Tačiau prieš baigdamas atsaką į ankstesnį puolimą dėl neriboto pasitikėjimo savimi – kad vidinis asmenybės susivaldymas bei žmonių valdymasis yra jų gerovės sąlyga, – Sokratas pasitelkia *ἀρετή* koncepciją ir nuostatą, kad yra ypatinga žmogiškoji dorybė, kuria naudotis reikštų būti gerovės ir laimės būsenoje. „*Ἀρετή* dabar priklauso ne žmogaus ypatingajai visuomeninei funkcijai, bet jo žmogiškajai funkcijai. Šioje koncepcijoje įspausta dorybės ir laimės jungtis, ir ji iš pradžių turėtų atrodyti arbitražinė; likusioji *Valstybės* dalis yra mėginimas šį arbitražiškumą panaikinti.

Trazimacho atvejo atgaivinimas, kaip tai padarė Glaukonas ir Adeimantas, buvo toks. Prigimtinėje valstybėje žmones skatina judėti vien tik jų asmeniniai interesai; įstatymai atsirado tuo momentu, kai žmonės išsiaiškino ir sutarė, kad vien asmeninių interesų susikirtimai yra tokie žalingi, kad geriau būti suinteresuotiems suteikti žalos kitiems, o ne gyventi prigimtinį gyvenimą, rizikuojant patirti žalą iš kitų. Nuo to laiko žmonės paklūsta įstatymui tik baimindamiesi pasekmių; jei žmonėms pavyktų išvengti neigiamų savo veiksmų pasekmių, neribota savimeilė būtų demonstruojama atvirai, o ne pridengiama paklusnumu įstatymui. Sakykime, dviem žmonėms, kurių vienas, dabar jau aišku, yra teisingas, o kitas neteisingas, duotume stebuklingą žiedą, kokį turėjo Gygas, kad taptų nematomas. Abu žmonės turi visišką veiksmų laisvę, ir abu pasielgtų vienodai. Kaip ir Gygas, kuris suviliojo karalienę ir nužudė karalių, jie nueitų visiško savęs išaukštinimo keliu. Tai yra visiems labiau patiktų būti neteisingiems, jei tik juos lydėtų sėkmė.

Šis pavyzdys sietinas su tuo klaidinamu ikisocialinio, prigimties žmogaus paveikslu, kurį jau esu kritikavęs. Platonas mano, kad Gygas su savo žiedu greičiausiai yra prigimties žmogus. Į Trazimacho lūpas įdėtas pastarojo atvejo privalumas, palyginti su pirmuoju, reiškia, kad Platonas dabar aiškiai pripažįsta, kad asmeninis interesas yra ne tik prigimties žmogaus, bet ir socialinio žmogaus bruožas. Jis priverčia Adeimantą atkreipti dėmesį į tai, kad įprastine prasme dorybingas ir teisingas pilietis yra Trazimacho, o ne Sokrato pusėje, nes graikiškasis tėvo buržua atitikmuo moko savo vaikus būti dorybingais ir vengti ydų todėl ir tik todėl, kad už dorybes atlyginama geru, o ydos turi nepageidaujamų pasekmių tiek šiame, tiek ir kitame pasaulyje. Tačiau jei tai vienintelės priežastys garbinti dorybę, tai kaip teisingumas pats savaime, neskatinamas jokiu atlygiu, gali būti naudingesnis už neteisingumą?

Platono atsakymas būtų pamėginti parodyti, kas yra pirmiausia valstybės, po to sielos teisingumas. Jis aprašo valstybę, kurioje tenkinami visi pagrindiniai poreikiai. Tam reikalingos trys piliečių klasės: amatininkai ir darbininkai – tenkinti visuomenės materialius poreikius, kareiviai – ginti valstybę, o valdovai – organizuoti socialinį gyvenimą. Pagrindinis dalykas čia yra perėjimas nuo trijų funkcijų, kurios turi būti vykdomos visuomenės gyvenime, pripažinimo prie tvirtinimo, kad reikalingos trys aiškios, atskiros piliečių klasės, kurių kiekviena vykdo savo vaidmenį. Kalbėdamas apie perėjimą Platonas remiasi dviem prielaidomis, kurių viena nėra visiškai teisinga, o kita – aiškiai klaidinga. Remiantis viena prielaida, kuri tikrai nėra visiškai teisinga, vienam žmogui geriau dirbti vieną darbą, bet kokiomis įmanomomis

aplinkybėmis tokia darbo pasidalijimo forma yra geriausia. Remiantis kita prielaida, kuri yra aiškiai klaidinga, žmonės iš prigimties padalyti į tokias grupes, kurios geriausiai tinka kiekvienai iš šių funkcijų vykdyti. Apie pastarąją prielaidą galima tik pasakyti, kad ja dažniausiai vadovaujasi tie, kas tiki, jog tokie žmonės kaip jie labai tinka valdyti, tuo tarpu kiti netinka; ir kad ja ignoruojamas tas faktas, kad dauguma žmonių turi skirtingų sugebėjimų, neneigiančių vienas kito, jau nekalbant apie tą faktą, kad esamose visuomenėse daugybė daugumos žmonių sugebėjimų yra nerealizuoti. Tačiau Platono teiginių pagrįstumą šiuo klausimu labai sustiprino jo paties doktrina apie trilypę sielą.

Trilypės sielos argumentai nesietini su trilypės valstybės, tačiau trilypės valstybės doktrinai būtina, kad pasitvirtintų kas nors panašaus į trilypės sielos teoriją. Tai, kad sielą sudaro kelios dalys, anot Platono, įrodo tas faktas, kad ji konfliktuoja. Jei, sakykime, koks nors žmogus vienu ir tuo pačiu metu nori gerti (nes jis ištroškęs) ir nenori gerti (nes jam įtartina vandens kokybė), tai kadangi tas pats predikatas gali ir negali apibūdinti tuo pat metu to paties subjekto tuo pačiu aspektu, turi būti bent du skirtingi subjektai, vieną iš kurių apibūdiname troškimu gerti, o kitą – troškimu negerti. Šio argumento prielaida yra ta, kad žmogus tuo pat metu negali trokšti ir netrokšti ko nors daryti taip pat, kaip jis tuo pat metu negali judėti ir nejudėti duotąja kryptimi. Tačiau ten, kur atsiranda troškimai, žmogus gali trokšti kokio nors dalyko, atsižvelgdamas į tam tikrą jo apibūdinimą, ir gali jo netrokšti pagal kitokį apibūdinimą. Taigi žmogus gali norėti vandens, nes jis ištroškęs, bet gali jo nenorėti, jei mano rizikuojąs susirgti. Galbūt gali atrodyti, kad trumpiausias kelias išvengti Platono svarstymų būtų pasakyti, kad žmogus tiesiog neturi nesuderinamų troškimų. Jis trokšta numalšinti troškulį ir trokšta nesusirgti, o tai, kad tas vanduo ir numalšintų troškulį, ir susargdintų, yra atsitiktinis dalykas. Tačiau į tai galima būtų atsikirsti, kad troškimai lieka nesuderinami, nes žmogus trokšta *gerti būtent šį vandenį* ir bijo *gerti tą patį vandenį*. Betgi Platonas teisus tik ta prasme, kad tie troškimai nesuderinami, ir tai neturi jokių jo numatytų pasekmių. Taip yra todėl, kad nesuderinamumas priklauso galimybei patenkinti abu troškimus, o ne galimybei abiejų dalykų trokšti. Tai svarbu, nes Platonas, aiškindamas skirtumą tarp tos sielos dalies, kuri yra potraukiai, ir tos, kuri yra protas, netinkamai argumentuoja; šis skirtumas daro didžiulį spaudimą tolesnei dorovės filosofijai.

Platono piešiamas sielos dalių paveikslas iš tikrųjų yra nedarnus. Kartais jis aiškina taip, lyg racionalioji sielos dalis turėtų vienokius troškimus, o potraukių – kitokius; kitais kartais – lyg potraukiai būtų troškimai, o juos iš

principo kontroliuotų ir valdytų protas. Jis aiškina, lyg troškimas gerti būtų neracionalus kliedesys, o baimė dėl pavojaus gerti – jau proto įžvalgumas. Iš tikrųjų taip nebūna, kad mes pirma trokštame, o tik po to apie tai samprotaujame; mes mokomės – ir besimokydami naudojamės savo protu – norėti kokių nors dalykų (Platonas neskiria biologiškai sąlygotų potraukių nuo sąmoningo žmogiškojo troškimo), o troškimas numalšinti troškulį yra toks pat racionalus, kaip ir troškimas neapsinuodyti vandenyje esančiais nuodais. Tiesiog netiesa, kad mūsų apribojimas patiems sau kyla iš apmąstymų; dažnai apmąstę nusprendžiame, kad vandenį reikia išgerti. Neracionalią baimę apsinuodyti gali kontroliuoti pagrįstas troškimas numalšinti troškulį, taip pat ir vice versa – neracionalų troškimą numalšinti troškulį gali sukelti racionali nuodų baimė. Ar troškimas protingas ar ne, priklauso nuo jo santykio su kitais mūsų galimais ir realiais tikslais ir pasirinkimu. Žmogus gali elgtis nepagrįstai slopindamas troškimus, o troškimas gali progai pasitaikius pakoreguoti galimus racionalius agento vertinimus. Bet Platonas ir po jo susiformavusi tradicija šių faktų nesvarsto ir siekia įtvirtinti griežtai atskirtus protą ir potraukius, ir čia protas visada teisus.

Pirminis šio atskyrimo šaltinis, žinoma, yra ne paties Platono argumentai, kylantys iš tariamų konflikto faktų, o jo paveldėtas Pitagoro ir orfikų nusistatymas, kad nemirtinga siela gyvena atskirai nuo kūno, kuris yra kalėjimas ir kapas. Tačiau vėlesni rašytojai, kuriems greičiausiai religijos doktrina nepadarė įspūdžio, vis dar pasitenkina filosofiniu skyrimu. Pats Platonas *Simposijuje* pateikia daug įdomesnį ir pozityvesnį troškimo aprašymą, tačiau net ir čia parodoma, kaip galų gale troškimas mus išveda iš *šio* pasaulio.

Ištikimybė doktrinai *Valstybėje* Platoną priveda ne tik prie klaidingų konflikto faktų išvadų, tačiau, kaip ką tik minėjau, jis klaidingai juos aiškina. Troškimo konflikto esmė ta, kad jis suteikia man galimybę pasirinkti kurį nors iš mano troškimų, netgi jei aš nesirenku. Tačiau Platono sielos dalijimas į dalis paverčia konfliktą virvės tempimo varžybomis, kur negali būti jokio pasirinkimo. „Aš" nesu supriešinamas su savo troškimais. „Aš" suskylu į dvi autonomiškas dalis – protą ir potraukius; arba „aš" esu protas, kovojantis su potraukiais. Nenuoseklus čia Platonas ir kituose savo veikaluose. Graikiškas žodis *siela*, *ψοχή*, reiškia paprasčiausiai tai, kas skiria gyvenimą ir mirtį, gyvą žmogų ir lavoną. Kai kurie ankstyvieji graikų mąstytojai sutapatina sielą su materialia substancija; pitagoriečiai – su kūno elementų harmonija, pusiausvyra. *Faidone* Platonas nesutinka nė su vienu požiūriu, teigdamas, kad siela yra paprasta nemateriali substancija; taigi būti sunaikintam reiškia būti padalytam; o kadangi siela neturi dalių, ji turėtų būti nemirtinga. Potraukiai

Faidone priklauso kūnui, todėl skirtumas tarp proto ir instinktų išlieka pastovus elementas, rodantis religinių pagrindų kontinuumą. Tačiau *Faidone* nerasime argumentų, pagrindžiančių požiūrį apie sielos padalijimą.

Valstybėje siela padalijama ne tik į protą ir potraukius; yra ir „sudvasinta" dalis, nesusijusi nei su racionalaus elgesio standartais, nei su kūno troškimais. Ji siejama su garbingo elgesio standartais ir su pykčiu bei pasipiktinimu. Platonas pasakoja Leontijaus istoriją, kuris apimtas troškimo spokso į nubaustų nusikaltėlių lavonus ir save dėl to keikia. Platono moralas tas, kad pyktis ir potraukiai gali konfliktuoti. Sudvasinta sielos dalis, jei tik „nesugadinta prasto auklėjimo", veikia kaip proto agentas ir reiškia pasipiktinimą, kai nugalimas protas. Taigi žmogus, su kuriuo neteisingai pasielgta, jaučia pasipiktinimą, tačiau žmogus, kuris jaučia, kad yra neteisus, negali savo prigimtyje rasti pasipiktinimo, jei jis po to priverstas kentėti. Taip sako Platonas.

Taigi priklausomai nuo dominuojančios sielos dalies žmones galima suskirstyti į tris klases; šis skirstymas yra kaip tik tas, kurio reikia trilypei valstybei. Kuriai klasei priskirtinas žmogus, gali iš dalies priklausyti nuo jo ankstyvojo lavinimo, tačiau iš esmės tai negali būti aiškiai nulemta. Platonas įsitikinęs, kad gimstama batsiuviais ir gimstama valdovais. Teisingumas valstybėje yra tai, kad kiekvienas žino savo vietą. Iš keturių tradicinių dorybių drąsa priklauso papildomų sargybinių klasei, kurių funkcija yra gynyba, o išmintis – valdantiesiems sargybiniams. Santūrumas yra ne klasės, o visos visuomenės dorybė, nes „žemesniosios daugumos troškimus turi kontroliuoti kelių aukštesniųjų troškimai ir išmintis". Teisingumas nepriklauso nei tai, nei anai klasei, nei kokiam nors santykiui tarp klasių, o visuomenės kaip visumos funkcionavimui.

Panašiai ir sielos teisingumas priklauso nuo kiekvienos sielos dalies, kuri atlieka jai tinkamą ir priskirtą funkciją. Individas yra išmintingas dėl jį valdančio proto dorybės ir drąsus savo vaidmenį atliekančios sudvasintos sielos dalies dorybės; individas yra santūrus, jei jo žemesniuosius kūno potraukius valdo protas. Tačiau teisingumas nepriklauso nei tai, nei anai sielos daliai ar santykiui tarp dalių; jis priklauso bendrai sielos sandarai. Kyla du klausimai: koks žmogus laikomas teisingu? ir kaip atsiranda teisinga valstybė? Šie klausimai užduodami ir į juos atsakoma kartu, ir tai ne atsitiktinumas. Kai vėliau Platonas ima samprotauti apie valstybės ir sielos sugedimą, traktuoja jas kaip priklausančias viena nuo kitos. Be to, teisingas žmogus vargu ar gali egzistuoti už teisingos valstybės ribų, kur pagaliau bent kai kurie žmonės – būsimieji valdovai – yra sistemingai mokomi teisingumo. Tačiau teisinga valstybė gali egzistuoti tik tada, kai joje gyvena teisingi žmonės. Tai-

gi klausimus, kaip atsiranda valstybė ir kaip išugdyti teisingą žmogų, reikia užduoti kartu. Taip mes pasiekiame tą vietą, kur Platonas ima kalbėti apie filosofo-karaliaus idealą.

Platonas apibūdina filosofą, pirmiausia įtraukdamas į aiškinimą jo išmanymą ir įsitikinimus, po to gretina filosofą, kuris žino, ir nefilosofą, kuris geriausiu atveju turi tvirtą įsitikinimą ar nuomonę. Svarstymas prasideda aptariant predikatų porų reikšmes, vartojami tokie pavyzdžiai, kaip *gražus* ir *bjaurus, teisingas* ir *neteisingas, geras* ir *blogas*. Platonas teigia: „Kadangi *geras* ir *blogas* yra priešpriešais, jie yra du; o šiaip kiekvienas jų yra vienas"[16]. Tačiau daugelyje dalykų yra grožio, ir yra daug bjaurių dalykų. Taigi tie, kurie suvokia, kad tas ar kitas objektas yra gražus, skiriasi nuo tų, kurie supranta, kas yra „gražus savaime". Aš vartoju pasakymą „gražus pats savaime" („*αὐτὸ τὸ καλόν*"), mėgindamas versti Platono naujai suvoktą *pats*, kad įvardis būtų verčiamas pasakymu, įvardijančiu tai, ką įvardis turėtų reikšti ar atitikti. Ir aš vartoju pasakymą „reikšti ar atitikti" ne todėl, kad noriu suklaidinti skaitytoją, jog „reikšti" ir „atitikti" yra tas pat, bet kadangi būtent tą klaidą daro Platonas. Sutapatinimas atsiranda taip. Platonas lygina žmogų, kuris vartoja žodį *gražus* įprastai miglotai, su žmogumi, kuris *iš tikrųjų* suvokia, ką reiškia *gražus*, ir aiškina tą skirtumą kaip skirtumą tarp žmogaus, kuris yra susipažinęs su daugybe gražių objektų, ir žmogaus, kuris yra susipažinęs su tuo, ką *gražus* atitinka. Pirmasis žmogus turi tik „nuomonę"; jo sprendimų nepatvirtina gerai pamatuotas jo vartojamo pasakymo supratimas. Antrasis turi žinių, nes jis iš tikrųjų supranta, ką sako.

Žinojimą (*ἐπιστήμη*) ir įsitikinimą arba nuomonę (*δόξα*) galima apibrėžti pagal lyginamų objektų klases. Įsitikinimas yra susijęs su juslių ir pokyčių pasauliu. Apie šią atsirandančią ir tuoj pat išnykstančią sritį geriausiu atveju galime turėti tik tikrą nuomonę. Žinojimas yra susijęs su nekintamais objektais, apie kuriuos galime turėti patikimą, protu pagrįstą požiūrį. Platono brėžiamas skirtumas tarp žinojimo ir nuomonės yra sudėtingas. Iš dalies tai yra tiesioginis skirtumas tarp tokių įsitikinimų, kurie nėra sumanių oratorių valioje, kadangi tie įsitikinimai įgyti protaujant ir remiasi argumentais (t.y. žinojimu), ir tokių įsitikinimų, kurie bet kokiu atveju yra neracionalaus sąlygotumo dalykas ir yra linkę kisti, jei tik jiems galima pritaikyti neracionalaus įtikinėjimo technikas (t.y. nuomones). Tačiau šis skirtumas aiškiai neturi nieko bendra su mūsų nuomonių turiniu. Jis greičiau susijęs su skirtingais būdais, kuriais individai gali prieiti ir laikytis savo nuomonių. Tada kodėl Platonas mano, kad šis skirtumas yra turinio dalykas? Priežastis ta, jog Platonas manė pats nepriklausomai galįs pagrįsti įsitikinimą, kad negalima priimti jo-

kių tvirtų racionaliai pagrįstų sprendimų apie juslėmis suteikiamus subjektyvius dalykus. Kai kurie šių argumentų ateina iš ankstesnių filosofų. Ir Heraklitas, ir Protagoras pabrėžė jutiminių sprendimų reliatyvumą. Tačiau tai, kas rūpi Platonui, galima atskirti nuo jų doktrinų konkrečių detalių.

Jei aš apie visiškai skirtingus objektus galiu pasakyti, kad jie gražūs, ir vieną kartą apie tą patį objektą ar vienu požiūriu pasakyti, kad jis gražus, o kitą kartą ar remdamasis kitu požiūriu – kad jis bjaurus, tada predikatų *gražus* ir *bjaurus* reikšmės neįmanoma paaiškinti tik nurodant objektus, kuriems tai taikoma. Taip yra ne tik todėl, kad objektų yra daug, o reikšmė viena, kaip nurodė anksčiau cituotame fragmente Platonas, bet ir todėl, kad sprendimai gali kisti ir prieštarauti kitiems sprendimams, tuo tarpu nekinta tik vienas dalykas – reikšmė. Kalbant daug vėlesne kalbos maniera, Platonui rūpi paaiškinti, ką reiškia aprašyti du ar daugiau posakio vartojimo atvejų, kurie yra vieno ir to paties predikato vartojimo pavyzdžiai. Tai skiriasi nuo Sokrato tuo, kad Sokratas tik manė, kad etinių predikatų vartoseną turi lemti tam tikri kriterijai, tuo tarpu Platonas teigė, kad jeigu jau taip turėtų būti, kad jei tokių predikatų vartojimą turėtų lemti objektyvūs standartai, greičiausiai tokie predikatai vartojami nurodyti objektus, priklausančius ne įvairialypiui, kintančiam juslių pasauliui, o kitam – nekintančiam – pasauliui, suvokiamam intelektu tiksliai per dialektinį pakylėjimą, kur šitaip suvokiamos abstrakčių daiktavardžių ir kitų bendrųjų terminų reikšmės. Tie objektai yra Formos, kurias imituodami ar kuriose dalyvaudami jutiminiai objektai yra būtent tokie, kokie yra.

Filosofas yra žmogus, kuris abstrakčiai mąstydamas išmoko, kaip susipažinti su Formomis. Todėl jis tik vienas iš tikrųjų supranta predikatų reikšmę, ir tik jo vieno dorovinės ir politinės pažiūros yra tikrai pamatuotos. Jis geriausiai išmano geometriją ir dialektiką. Dialektiką Platonas supranta kaip racionalaus įrodinėjimo procesą, kuris vystosi iš dialogo, kuriame klausinėjamas Sokratas. Pradedant nuo kokio nors svarstymui pasirinkto teiginio kylama aukštyn, ieškant patvirtinimo iki pat dedukcinių kopėtėlių, kol pasiekiamos neabejotinos Formos. Tai, ką Platonas pateikia *Valstybėje*, yra racionalios argumentacijos plėtojimas, kurios kulminacija pasiekiama Gėrio Formos vizija (t.y. vizija, kurią atitinka predikatas *geras* – dorybė, kurios dėka gėris turi reikšmę). *Valstybėje* taip pat išlaikytas labai religingas požiūris į aukščiausią Formą – Gėrio Formą. Gėrio Forma nėra viena iš kitų formų, kaip mes jas suprantame: jos priklauso nekintančios būties sričiai – Gėrio Forma tarpsta be egzistencijos. Lygiai kaip saulės šviesos dorybės dėka mes viską matome, o pasižiūrėję į pačią saulę apankame, taip ir intelekto šviesoje, sklindan-

čioje iš Gėrio Formos, mes suvokiame kitas formas, tačiau negalime suvokti pačios Gėrio Formos.

Anot Platono, *geras* – bent jau *Valstybėje* – vartojamas teisingai tik tuo atveju, kai nurodomas transcendentinės būtybės pavadinimas ar reiškiamas kitų daiktų ryšys su šia būtybe. Platono Formų sampratoje glūdinčias problemas pirmą kartą vėlesniuose dialoguose suformulavo pats Platonas; dabar mums reikėtų tik pažymėti, kad teiginys, jog egzistuoja Formos, iš principo neleidžia išspręsti problemos, kurią Platonas iškelia *Valstybėje,* – kaip vienintelę reikšmę turintis predikatas gali būti vartojamas daugeliu skirtingų būdų ir daugybei skirtingų objektų. Sakyti, kad predikato reikšmė priklauso nuo vieno pirminio atvejo, reiškia visiškai nepaaiškinti, kaip tą predikatą galima būtų taikyti kitais atvejais. Bet juk kaip tik tai mums rūpėjo sužinoti. Be to, iš karto susiduriame ir su loginiu keistumu, nes jei mes taip spręsime problemą, teigsime, kad pirminis *gražaus* pritaikomumas susijęs su Grožio Forma, o *aukšto* – su Aukščio Forma ir t.t. Tačiau sakyti „Grožis yra gražus" ar „Aukštis yra aukštas" reiškia akivaizdžiai kalbėti neaiškiai. Vėliau kritikuodamas savo poziciją šį faktą iškėlė pats Platonas.

Svarbu tai, kad į pirmą planą buvo ryžtingai išstumta reikšmės teorija. Logika visam laikui įžengė į dorovės filosofiją. Bet net ir tokiu atveju, kai nuo šiol sisteminga ir sąmoninga loginė dorovės koncepcijų analizė bus dorovės filosofijos šerdis, visos dorovės filosofijos ji niekada negalės pakeisti. Mes turime suprasti ne tik dorovės koncepcijų, taisyklių ir t.t. loginius ryšius, bet ir prasmę ir tikslus, kuriems tokios taisyklės tarnauja. Tai reiškia, kad mes dalyvaujame tiek žmogiškųjų tikslų bei motyvų teorijoje, tiek visuomenės teorijoje, kadangi įvairiose socialinėse santvarkose dominuoja skirtingi norai ir poreikiai. Mes matome visus tris interesus: epistemologinį, psichologinį ir politinį, kurie susitinka pagrindinėse *Valstybės* dalyse. Iš pirmosios Platono teorijos mes suprantame, kas yra gerumas, kas yra teisingumas, kas yra drąsa ir t.t., matydami juos tam tikros būklės ir nuotaikos, dabar tenka susitaikyti su antrąja Platono teorija, kad mes tegalime suprasti, kas yra gerumas, teisingumas ir visa kita, jei susipažįstame su reikalingomis Formomis. Tačiau susitaikymas ne tik nėra sunkus, jis leidžia Platono ankstesnius tvirtinimus padaryti nenuginčijamus. Valdovai teisingos valstybės, kurioje vyrauja proto taisyklės, turi racionalumo dorybę švietimo dėka, įgalinusio juos suvokti Formas. Teisingoje valstybėje filosofas yra karalius; tik jis gali suformuoti ir išlaikyti valstybę, kurioje teisingumas yra įkūnijamas *tiek* politiniais potvarkiais, *tiek* siela. Vadinasi, teisingos visuomenės, kaip Platonas yra minėjęs anksčiau, padalijimas į klases gali būti palaikomas *šviečiant* kai kuriuos būti

valdovais, kitus – pagalbininkais, kad būtų valdomi; eugenikos kontrolės ir atrankos metodais siekiama užtikrinti, kad tie, kurie gali būti valdovai, gautų tinkamą švietimą. Kad paprasti žmonės nereikštų nepasitenkinimo, jiems turėtų būti papasakota istorija apie sielos metalus: taurieji metalai glūdi valdančiųjų sielose, netaurieji – valdomųjų. Platonas netiki proto ir visiškai atsitiktinės savybės, tokios kaip odos spalva, koreliacija, kuria tiki Pietų Afrikos ir Misisipės rasistai; tačiau jis tiki įgimtu intelektu ar jo nebuvimu, kaip ir konservatyvieji švietėjai; ir jis tiki, kad sumani propaganda – sakymas to, ką jis vadina „kilniu melu" – gali užtikrinti tai, kad žemesnieji priims tą faktą, kad jie yra žemesni.

Aukštesnio intelekto žmonės pasiekia Formų viziją tokiais būdais, kuriuos Platonas apibrėžia papasakodamas dvi skirtingas alegorijas – apie Liniją ir apie Olą. Linija padalyta horizontaliai; apačioje driekiasi vaizduotės ir suvokimo valdos, tuo tarpu viršuje – matematinės būtybės, kurios, anot Platono, glaudžiai susijusios su Formomis ir priklauso Formoms. Pasakojime apie Olą vaizduojami žmonės, taip surakinti grandinėmis, kad negali matyti dienos šviesos; už jų esantis laužas ir vykstantis lėlių vaidinimas yra taip išdėstyti, kad kaliniai temato ant sienos šešėlių procesiją. Jie tiki, kad jų kalbos žodžiai apibūdina šešėlius, o vienintelė realybė yra šešėliai. Iš Olos ištrūkęs žmogus lėtai pripranta prie pasaulio šviesos lauke. Pirmiausia jis pažįsta šešėlius ir atspindžius, po to fizinius objektus ir pagaliau dangaus kūnus ir saulę. Tai Platonui yra artėjimo prie Formų alegorija. Jei žmogus grįš į Olą, jis bus nepratęs prie tamsos; kurį laiką nepažins Oloje esančių šešėlių, kaip tai sugeba tie jo buvę draugai, niekada iš tamsos neišėję, ir sukels didžiulį nepasitenkinimą pareikšdamas, kad šešėliai yra išgalvoti ir netikri, o tikroji realybė yra lauke, už Olos. Nepasitenkinimas bus toks didelis, kad jei surakintieji žmonės galėtų, nužudytų iš išorinio pasaulio atėjusį žmogų – lygiai kaip atėniečiai nužudė Sokratą.

Ką tokiu atveju turėtų daryti filosofas, kuris priartėjo prie Formų? Tik labai retai istorijoje ir galbūt niekad daugiau iš viso nepasikartos tai, kad jis turės galimybę įsikišti, kad sukurtų teisingą valstybę. Pats Platonas, iš pradžių aptardamas atėniečių pasielgimą Sokrato atžvilgiu, o vėliau nusivylęs Sirakūzų tiranais, politinio gyvenimo atžvilgiu buvo nepaprastas pesimistas. Tačiau jei ideali valstybė realybėje neįmanoma, kokia prasmė ją aprašinėti? Platonas atsako, kad ji yra tam tikras standartas, pagal kurį galime spręsti apie realiai esamas valstybes. Tai dalis to, ką pats Platonas daro, vaizduodamas keletą idealios valstybės ir teisingos sielos smukimo stadijų: taip jis dar labiau paryškina vidinį ryšį, kuris, anot jo, sieja politiką ir psichologiją.

Pirmoji smukimo stadija yra timokratinė valstybė; joje kariuomenė ir sargybiniai nesutaria, o valstybė remiasi karinėmis garbės vertybėmis, šiek tiek sumišusiomis su privačios nuosavybės vertybėmis. Kita stadija, oligarchinė, yra tokia, kai klasių struktūra palaikoma valdančiosios klasės labui, o ne visos valstybės labui; turtingieji naudojasi klasių struktūra, kad išnaudotų varguomenę. Trečiojoje fazėje vargingieji sukyla ir sukuria demokratiją, kurioje kiekvienas pilietis turi lygias galimybes laisvai vykdyti savo valią ir aukštinti save, kol pagaliau potencialus despotas iš tokios demokratijos sugeba gauti pakankamai nusivylusių nepatenkintųjų ir sukurti tiraniją. Čia Platono tikslas dvigubas: graikų miestų–valstybių tikrosioms konstitucijos formoms pritaiko dorovės skalę, taip mes, net negalėdami sukurti idealo, žinome, kad timokratija (tradicinė Sparta) yra gerai, oligarchija (Korintas) ir demokratija (Atėnai) blogiau, o tiranija (Sirakūzai) – blogiausia. Tačiau jo argumentai iškelia vieną priežastį, dėl kurios konstitucijos tipą galima vertinti dorovės požiūriu, nes jį atitinka tam tikras asmenybės tipas. Timokratijoje instinktai apribojami ir sutvarkomi, tačiau ne protu. Šį vaidmenį atlieka garbė. Oligarchijoje instinktai sudrausminami, tačiau tik turto meile ir stabilumo pagarba, kuri kyla iš pagarbos nuosavybei. Demokratijoje kiekvienas asmens polinkis, kiekviena užgaida turi lygią vertę. Tiranijoje – despotiškų sielų žmonių – žemiausieji, kūniškieji, instinktai turi absoliučią ir neracionalią valdžią. Dabar Platonas vartoja šią asmenų tipų klasifikaciją siekdamas grįžti prie teisingumo įteisinimo klausimo, kaip jį yra kėlę Glaukonas ir Adeimantas. Šiuo tikslu Platonas lygina išorines ir priešingas teisingo ir despotiško žmogaus pozicijas; pastarasis pasirodo esąs kraštutinis neteisingo žmogaus asmens tipas.

Platonas pateikia tris argumentus, rodančius, kad teisingas gyvenimas yra laimingesnis už neteisingą. Pirmasis yra tas, kad neteisingas žmogus neriboja savo troškimų, taigi jo troškimai yra beribiai. Tačiau beribių troškimų niekada negalima patenkinti, todėl jis visuomet nepatenkintas. Antrasis argumentas yra tas, kad tik filosofas gali lyginti proto malonumus su beribių potraukių ir juslių malonumais, nes tik jis vienas pažįsta abi puses. Pagaliau įrodinėjama, kad intelekto malonumai yra tikri, o tai, ką potraukių žmogus vadina malonumu, dažnai būna tik nuslopęs skausmas ar praėjęs nepatogumas (lygiai kaip valgymas numalšina alkį) ir geriausiu atveju yra kur kas mažiau realus (sutinkamai su sąvoka „realus" kaip nekintamas ir nematerialus) už intelekto džiaugsmus. Tai netikę argumentai. Trečiasis priklauso tai daliai, kurią jis mėgina įrodyti argumentais apie Formas ir bet kokiu atveju nepaiso – kas būdinga siaubingam Platono puritonizmui – daugybės tikrai

kūniškų malonumų. Antrasis yra paprasčiausiai klaidingas – net vadovaudamasis Platonu, filosofas patiria ne daugiau malonumų iš neribotų troškimų nei sensualistas proto kontrolės džiaugsmų; tuo tarpu pirmasis argumentas klaidingai remiamas prielaida, kad sensualistas visuomet turi nepatenkintų potraukių, ir prieinama išvados, kad jis visuomet bus ir jausis nepatenkintas bei nusivylęs. Bet ne tai svarbu, kad konkretūs argumentai yra netikę. Jei pažvelgtume į Platono psichologiją, pamatytume, kad jam buvo prieinami tik netikę argumentai. Norint sieloje visiškai atskirti protą nuo troškimų, reikia supriešinti, viena vertus, protą ir, kita vertus, nekontroliuojamus potraukius. Platono psichologijoje galimos tik tokios alternatyvos; tačiau iš tikrųjų jos, žinoma, nėra vienintelės ar pačios svarbiausios. Norėdamas apginti teisybę nuo neteisybės Platonas pritaria kriterijui, kuris numanomas Trazimacho aukštinamose sėkmingose žemiškose ir ypač politinėse ambicijose – vulgariam malonumo kriterijui – ir įrodinėja, kad neteisingas tiranas, kuriam sekasi, patiria mažiau malonumo, yra labiau nepatenkintas už teisingą žmogų, net jeigu teisingas žmogus yra neteisingai pasmerktas mirti. Norėdamas tai įrodyti Platonas turi prilyginti neteisingą žmogų žmogui, kuris siekia beribio ir beprasmio malonumo. Platonas privalo prilyginti, nes protas, pagal Platono schemą, gali tik dominuoti, o ne informuoti ar būti vedliu, o potraukis ir potraukis pats savaime yra iš esmės iracionalus. Žmogus, kuris tikrai pavojingas teisingumo prestižui, yra ne bejausmis sensualistas ar nekontroliuojamas tiranas, o greičiau *l'homme moyen sensuel*, žmogus, kuris yra viskas, įskaičiuojant neteisingumą ir ydingumą; nuosaikiu pavidalu tai žmogus, kurio protas šiandien pažaboja savo ydas rytdienos ydų, bet ne dorybių, interesais. Tai žmogus, kuris vertina dorybę už tai, ką jis gali iš jos išpešti turto, karjeros ir reputacijos pavidalu, ir tai yra žmogus, kurį turėjo galvoje Glaukonas ir Adeimantas. Štai kodėl Glaukono ir Adeimanto pateiktas svarstyti atvejis atrodė Platonui daug grėsmingesnis nei Trazimacho. Tačiau Platono konceptualioji schema skatina jį pagalvoti, ar tik šis žmogus, kurį jis stebi oligarchinėje ir demokratinėje valstybėse ir pakankamai tiksliai aprašo, nėra koks kraštutinis despoto variantas. Despotas aprašomas kaip toks kraštutinis atvejis, kad tai, kas pateikiama, daugiau negali būti laikoma galimu doroviniu tipu. Galima sakyti, kad aš siekiu malonumo, tik jeigu siekiu apibrėžiamų tikslų ir pagal juos pasirenku iš kelių alternatyvų. Žmogus, kuris jau nesugeba pasirinkti, o tik nerūpestingai ir neišvengiamai eina toliau nuo vieno veiksmo prie kito, yra ne vienas iš galimų normalaus žmogaus tipų, o greičiau priverstinis neurotikas. Tai galėjo būti, ką Platonas norėjo paaiškinti, kadangi jis labai aiškiai sieja šio žmogaus elgesį su siekimu

įgyvendinti tas fantazijas, kurias dauguma žmonių suvokia tik sapnuose; taip Platonas aiškiai numato Freudą. Tačiau bet kokia klasifikacija, pagal kurią *l'homme moyen sensuel* gyvenimo būdas tampa tik nuosaiki priverstinio neurotiko elgesio versijai ir, be to, tampa opozicija racionalumui, kaip klasifikacija yra pasmerkta. Net ir mitas, kuriuo baigiama *Valstybė*, nepadeda Platonui, nes prielaidos, kad mirties valdose teisingieji bus apdovanoti, o neteisingieji – tinkamai nubausti, poveikis priklauso nuo minties, kad teisingumas išties yra aukščiau už neteisingumą, kad teisingas žmogus *nusipelno* apdovanojimo, o neteisingas – bausmės. Taigi klausimas apie teisingumo įteisinimą tebelieka be aiškaus atsakymo. Labai trumpa pagrindinių *Valstybės* argumentų santrauka paaiškins, kodėl, Platono nuomone, taip turi būti.

Įrodinėjimas prasideda nuo poreikio giliau suvokti etikos predikatų reikšmes nepriklausomai nuo konkretaus jų taikymo. Ši išeities pozicija pasikartos filosofijos istorijoje, darbuose tokių skirtingų negu Platonas autorių, kaip šv. Augustinas ir Wittgensteinas. Kai klausiame, ką reiškia būti raudonam ar lygiam, pirmasis racionalus žingsnis yra pateikti pavyzdžių, pamėginti išvardyti visus teisingus veiksmus ar raudonus objektus arba lygybės atvejus. Tačiau tokiame sąraše trūksta bent šiek tiek analizės. Mums rūpi ne tai, kieno veiksmai yra teisingi, o kieno dėka jie yra teisingi. Kas leidžia pasižymėti tuos atvejus, kurie iš tikrųjų priklauso mūsų sąrašui tarp kitų? Mums reikia kriterijaus. Wittgensteinas pasiūlys, kad kriterijų įkūnija taisyklė, o taisyklę – visuomeniškai susiformavusi praktika. Augustinas teigs, kad kriterijų suteikia vidinė šviesa, kuri yra Dievo dovana. Platonas savo kriterijų randa Formų pažinime. Tačiau Formų pažinimas prieinamas tik keletui ir tik tam keletui, kurie mėgavosi dar neegzistuojančios idealios valstybės švietimo dalykais arba yra tos retos prigimties žmonės, turintys polinkį ir gabumų filosofijai bei nesugadinti socialinės aplinkos. Vadinasi, vien ta saujelė žmonių ne tik sugebės atlikti teisingumo įteisinimo užduotį, bet tik jiems tas įteisinimas bus suprantamas ir įtikinamas. Taigi socialinę santvarką, kurios reikalauja Platono teisingumo koncepcija, žmonijos dauguma galėtų pripažinti tik kaip neracionalaus įtikinėjimo (ar galios) panaudojimo rezultatą.

Todėl viskas, anot Platono, priklauso nuo galimybės nustatyti, pirma, kad yra Formos ir kad jų pažinimas atlieka kaip tik tokį vaidmenį, kokio jis reikalauja, o antra, šis pažinimas yra prieinamas tik nedaugeliui. Apie pastarąjį dalyką tik tvirtinama, bet niekada neįrodinėjama. Pirmasis priklauso nuo argumentų, kuriais pats Platonas, kaip mes pamatysime, labai rimtai abejojo. Už visų Platono aiškiai dėstomų tvirtinimų slypi prielaida, kurią dabar derėtų atskleisti.

Mes kalbame apie įteisinimą mažiausiai dviejuose visiškai skirtingo tipo kontekstuose. Būtent geometrijoje teoremos įteisinimas susideda iš to, kad parodoma, kaip ji sklandžiai išplaukia iš aksiomų. Čia nekyla klausimas, kad kas yra laikoma įteisinimu vienam žmogui, nėra įteisinimas kitam. Tačiau poelgių srityje taip nėra. Įteisinti vienus veiksmus kitų atžvilgiu reiškia ne tik parodyti, kad jie atitinka kokius nors standartus ar veda prie tikslo, tačiau taip pat parodyti tai tokiam žmogui, kuriam atitinkamas standartas yra priimtinas ar jis pats siekia to paties tikslo. Kitaip tariant, toks įteisinimas kam nors vis tiek yra įteisinimas. Vėliau Aristotelis mėgina parodyti, kad yra specifinių žmogiškųjų tikslų, kurių dėka protingoms būtybėms gali būti įteisinta veiksmo politika kaip tokia. Tačiau Platonas apriboja klasę, kuriai galima būtų adresuoti visus jo įteisinimus, tais, kurie jau pasiekė žinojimą apie Formas. Kai vėliau jis aptaria teisingumo įteisinimą nepriklausomai nuo šio žinojimo, kaip tuose fragmentuose, kur lygina valstybės ir sielos tipus, iš esmės jis kaip šiaudo griebiasi palyginimų, pusiau a priori, pusiau empiriškai; jie abu susiję, jo paties supratimu, su atradėju – nes jie iš anksto priklauso *δόζα*, nuomonių, o ne *ἐπιστήμη*, pažinimo, pasauliui, – išskyrus transcendentinį pažinimą, kuris yra išskirtas, tačiau niekad neanalizuotas.

Viena Platono klaidos priežasčių yra ta, kad jis painioja įteisinimą, taikomą geometrijoje, su tuo, kuris taikomas poelgių srityje. Laikyti *teisingumą* ir *gėrį* Formų pavadinimais reiškia iš karto pražiūrėti vieną esminį teisingumo ir gėrio bruožą – kad jie apibrėžia ne tai, kas yra, o tai, kaip turėtų būti. Kartais taip, kaip turėtų būti, yra, bet dažniau nėra. Ir visuomet prasminga klausti apie bet kokį objektą ar santvarką, ar ji yra tokia, kokia turėtų būti. Tačiau teisingumas ir gėris negalėtų būti objektai ar būsenos, apie kurias būtų prasminga taip teirautis. Aristoteliui teko atlikti didžiulį darbą kritikuojant Platoną; paties Platono aklumas šiuo atveju yra dar vienas papildomas veiksnys jo keistai kombinacijai – visiškai akivaizdžiam tikrumui dėl teisingumo ir gėrio bei norui primesti kitiems savo užtikrintą požiūrį, vartojant visiškai nepatenkinamus argumentus savo įsitikinimams paremti.

VI
skyrius

POST SCRIPTUM PLATONUI

Valstybės sudėtingumas iš dalies yra tas, kad Platonas tokioje mažoje erdvėje nori pasiekti tiek daug. Klausimas – kas yra teisingumas? – yra iš pradžių užduodamas lyg ir paprasčiausiai norint suformuluoti definiciją; tačiau tai tampa mėginimu apibūdinti tiek dorybę atskirų žmonių gyvenime, *tiek* politinio gyvenimo formą, kurioje dorybingi žmonės puikiai jausis, jei iš viso galima gerai jaustis kintamame ir nerealiame pasaulyje. Aptardami *Valstybės* argumentus, abu dalykus jau aprašėme; beliko išryškinti jų vidinį ryšį, nes iš tikrųjų Platono dorovė ir Platono politika yra glaudžiai susijusios. Kiekviena jų logiškai reikalauja būti papildyta kita. Geriausiai tai galime suvokti nagrinėdami dviejų Platono dialogų struktūrą, vienas kurių ištisai skiriamas klausimui, kaip turi gyventi individas, o kitas gvildena tik politinius klausimus. Kiekvienu atveju mes pamatysime, kad įrodinėjimas nutrūksta pusiaukelėje, ir papildomų argumentų mums tenka ieškoti kitur. Pirmasis iš šių dialogų yra *Simposijas*, veikalas, kuris priklauso tam pačiam viduriniajam Platono gyvenimo laikotarpiui, kaip ir *Valstybė*; antrasis yra *Įstatymai*, parašyti pačioje Platono gyvenimo pabaigoje. Sokratas yra pagrindinis *Simposijo* veikėjas, be to, tai yra ikiplatoniškasis Sokratas, Alkibiado mokytojas ir Aristofano taikinys. *Įstatymuose* Sokrato jau nebėra. Jau vien šis faktas paryškina kontrastą: Sokratas agnostikas niekada negalėtų tapti įstatymų leidėju.

Simposijuje aprašoma, kaip audringai buvo švenčiama Agatono pergalė tragikų varžybose. Svečiai taip pat varžosi, kuris pasakys geresnę kalbą apie *ἔρωζ*, kartais verčiamo kaip „meilė", prigimtį. Net taip išvertus, reikia prisiminti, kad *ἔρωζ* yra tarp *meilės* ir *troškimo* ir kad iki Sokrato filosofai juo įvardijo visus impulsus, kurie gamtos būtybes gamtoje skatino siekti savo tikslų ir, be to, tik žmogiškuosius impulsus užgrobti ir įvaldyti. *Simposijuje* Aristofanas aiškina *ἔρωζ* plačiai paplitusiu juokingu mitu apie žmogaus kilmę. Seniau žmonės turėjo keturias rankas, keturias kojas ir taip toliau – tikrai buvo

lyg du sulipę dabartiniai žmonės. Kadangi dėl to jie buvo daug stipresni ir vikresni nei dabar, jie kėlė grėsmę dievų hegemonijai; ir šie įveikė tą grėsmę padalydami žmones į du. Nuo to laiko žmonės yra tik puselės ir keliauja po pasaulį, ieškodami savo antrosios pusės. Skirtumas tarp heteroseksualios ir homoseksualios meilės paaiškinamas remiantis tokia būtybe, kuri senovėje buvo padalyta į dvi dalis, ir todėl kiekvienam individui reikia tokios rūšies būtybės, kuri papildytų jo prigimtį. (Galėtume pažymėti, kad šio argumento taip pat griebiamasi siekiant paaiškinti tai, kas savaime suprantama visiems veikėjams – homoseksualios meilės pranašumą heteroseksualios atžvilgiu.)

Taigi *ἔρωζ* yra troškimas to, ko neturime. Įsimylėjėlis yra nepatenkintas žmogus. Bet ar iš tikrųjų meilė yra tokia, kad mes galime mylėti tik tai, ko neturime? Savo kalboje Sokratas smulkiai išdėsto doktriną, kurią išpažinti jį paskatino šventikė Diotima.

Anot jos, *ἔρωζ* yra troškimas, kurio nepatenkins joks konkretus pasaulio objektas. Įsimylėjėlis kopia nuo meilės konkretiems gražiems objektams ir žmonėms į *αὐτὸ τὸ καλόν* meilę, savaiminį grožį, ir šioje pakopoje įsimylėjėlio ieškojimai pasibaigia, kadangi tai yra tas gėris, kurio ieško siela. Troškimo objektas yra tai, kas gera, bet *gera* nereiškia, negali būti apibrėžiama kaip tai, „ko trokšta siela". „Egzistuoja tokia doktrina, kad įsimylėjėliai yra žmonės, ieškantys savo antrosios pusės, tačiau, mano požiūriu, meilė yra nei pusės, nei visumos troškimas, išskyrus tuos atvejus, kai ta pusė ar visuma yra gėris". Todėl gera yra ne tik tai, ko trokštame kuriuo nors momentu; tai yra tai, kas mus patenkintų ir tenkintų toliau, jei jau nuo smulkmenų pakilome į Grožio Formos abstrakciją. To pakilimo reikia išmokti; net Sokratas turėjo iš Diotimos perimti šią analizę. Iš to Platonas pačiame *Simposijuje* neišveda jokių politinių moralų; tačiau kokius moralus galima būtų išvesti, jei tektų pritarti tam, kas dėstoma *Simposijuje*?

Gėrio galima pasiekti tik tam tikros rūšies švietimu, ir jei tas švietimas prieinamas daugiau žmonių, negu atlikus atsitiktinę žmonijos atranką, švietimui turėtų būti sukurta institucija. Be to, švietimo sistemos institucijas turės nukreipti ir kontroliuoti tie, kurie jau iš anksto pradėjo kopti nuo detalių vizijos į Formų viziją. Taigi prasidėjęs *Simposijumi* be jokio politinio ginčo dialogas baigiasi tuo, kad visi pasigeria ir užmiega, o auštant Sokratas beveik miegantiems Agatonui ir Aristofanui dėsto, kad jei žmogus yra genialus tragikas, jis turi būti genialus ir komedijos kūrėjas ir vice versa – iš to galime susidaryti tokį visuomenės vaizdą, kai švietimo sistema nukreipiama iš viršaus į apačią.

Viskas, žinoma, priklauso nuo gėrio ir Formų jungties. Pirmasis teisin-

gas Platono pastebėjimas yra tas, kad mes vartojame gėrio koncepciją, kad galima būtų vertinti ir rūšiuoti galimus troškimų ir siekimų objektus. Vadinasi, išvada, kad *geras* negali reikšti *tiesiog* „tai, ko trokšta žmonės", irgi teisinga. Jo kitas teisingas pastebėjimas yra tas, kad gėris turėtų būti tai, ko verta siekti ir trokšti; tai turėtų būti galimas ir išsiskiriąs troškimo objektas. Tačiau jis daro klaidingą išvadą, kad dėl to gėris turėtų būti randamas tarp transcendentinių ne šio pasaulio objektų, Formų, taigi gėris yra ne tai, ko paprasti žmonės galėtų siekti sau kasdieniuose šio gyvenimo sandėriuose. Bet koks gėrio pažinimas perteikiamas ypatingu religiniu apreiškimu (kaip šventikė Diotima Sokratui) arba gali būti pasiekiamas ilgai trunkančiu intelekto lavinimu, kuriam vadovauja autoritetingi mokytojai (kaip *Valstybėje*).

Platonui Formos yra svarbios tiek dėl religinių, tiek dėl loginių priežasčių. Jos suteikia mums tiek nekintamą pasaulį, kuris nepavaldus pokyčiams ir irimui, tiek ir predikatinių posakių reikšmės analizę. Todėl Formų teorijoje susidūręs su esminiais sunkumais Platonas pasiekė savo filosofijos vystymosi krizę. Pagrindinis sunkumas atsiranda dialoge, pavadintame *Parmenidas*, ir pasirodo vadinamo Trečiojo Žmogaus argumentuose. Kai susiduriame su dviem (ar daugiau) objektų, kuriems taikomi tie patys predikatai, nes jie turi bendrą bruožą, mes taikome tą predikatą dėl to, kad abu objektai primena bendrą Formą. Tačiau dabar mes turime trijų objektų klasę, du tikruosius objektus ir Formą, kurie turėtų būti panašūs vienas į kitą, ir taip turime vieną bendrą bruožą, vadinasi, tas pats predikatas taikomas visiems trims objektams. Norėdami tai paaiškinti, turime įsivesti dar vieną Formą, taip imame regresuoti, nes tolesnis aiškinimas visada bus pasmerktas, nepaaiškinus bendro predikato, kad ir kaip toli eitume. Dėl šių ir panašių sunkumų Platonas priėjo visą virtinę loginių tyrimų, iš kurių pats taip ir nesugebėjo padaryti išvadų; kai kurios jo vėlesnės mintys numato naujųjų laikų loginės analizės raidą, tuo tarpu kitos pagreitino Platono pozicijų viešą Aristotelio kritiką ir net galėjo atsirasti dėl jaunojo Aristotelio žodžiu išsakytos kritikos. Tačiau pats Platonas aiškiai niekada nesiliovė tikėti Formomis. Beje, jo Formų painiava galėtų paaiškinti keistą trūkumą *Įstatymuose.*

Įstatymai yra veikalas, kuris mums primena, kad Platonas pats nepriklausomai domisi politine filosofija. *Įstatymuose* kalbama apie prigimtį visuomenės, kurioje dorybė yra visapusiškai diegiama. Pirmose šio labai ilgo veikalo dalyse išryškinama šio diegimo prigimtis; vėlesnėse dalyse aptariami praktiniai pasiūlymai dėl galimų įstatymų leidimo ir įvedimo (tariamai) susikursiančiame Kretos mieste Magnezijoje. Kaip ir *Valstybės* visuomenėje, mieste turėtų būti įvesta miesto valdovų ir valdomųjų hierarchija. Kaip ir

Valstybės visuomenėje, tikra dorybė gali būti galima tik tiems, kurie priklauso apibrėžtai valdovų klasei. Tačiau *Valstybėje* labiausiai akcentuojamas valdovų švietimas. *Įstatymuose* nieko panašaus nėra. Valdovų švietimas aptariamas tik paskutinėje knygoje, ir tai nelabai smulkiai. Tai galima suprasti atsižvelgiant į tai, kaip kebliai pasijuto Platonas dėl Formų. Valdovai, žinoma, turės suvokti Formų prigimtį, tačiau Platonas nepasako, o gal negali pasakyti, kas yra tai, ką jiems reikėtų suvokti. Žinoma, valdovų švietimas pristatomas kaip vis gilesnis ir tikslesnis nei visos piliečių masės. Tačiau pati įspūdingiausia *Įstatymų* dalis yra ta, kur Platonas pasakoja apie pagrindinę piliečių masę ir jos švietimą.

Valstybėje paprastų žmonių vaidmuo valstybėje atitinka sielos potraukius. Tačiau proto ir potraukių santykis vaizduojamas vien tik negatyviai; protas žaboja ir kontroliuoja neracionalius potraukių impulsus. *Įstatymuose* taip apribojus vyksta teigiamas pageidautinų įpročių ir bruožų ugdymas. Paprasti žmonės skatinami gyventi dorybingai, ir tiek švietimas, tiek įstatymai turi juos parengti tokiam gyvenimo būdui. Tačiau jie gyvena pagal dorybės priesakus todėl, kad tokiam jų gyvenimo būdui buvo sukurtos sąlygos ir jie prie jų įpratinti, bet ne todėl, kad jie supranta tokio gyvenimo esmę. Šis supratimas prieinamas tik valdovams. Tai aiškėja aptariant dievų ar dievo egzistavimo klausimą. (Išprususiems Platono laikmečio graikams dievybės įvardijimas vienaskaita ar daugiskaita atrodo vienareikšmis.) *Valstybėje* akivaizdžios nuorodos į dievybę yra pavienės. Pasakojimai apie tradicinius dievus, apsaugotus nuo nedorovinių ir netikusių veiksmų, švietime dar suvaidins savo vaidmenį. Tačiau vienintelė tikra dievybė pasirodo esanti Gėrio Forma. *Įstatymuose*, beje, dievybės egzistavimas yra tapęs kertiniu dorovės ir politikos akmeniu. „Svarbiausias klausimas... yra tas, ar apie dievus galvojame teisingai ar neteisingai ir ar gyvename gerai." Dievas *Įstatymuose* svarbus, kadangi jis sutapatinamas su įstatymu; paklusti įstatymui reiškia paklusti dievui. Dievas taip pat lyg ir atstovauja bendram dvasios primatui prieš materiją, sielos prieš kūną; tuo remiasi dievo egzistavimo įrodymas, apie kurį kalbama X knygoje.

Paprasti žmonės yra priversti tikėti dievais, nes svarbu, kad visi žmonės tikėtų dievais, kurie dalyvauja žmogiškuosiuose reikaluose ir kuriems nebūdingas žmogiškas silpnumas. Tačiau valdovai turi būti žmonės, kurie proto pastangomis „triūsia siekdami įgyti visišką pasitikėjimą dievų egzistencijoje". Ką kiti laiko priežasties ir tradicijos rezultatu, jie suvokia racionalių įrodymų pagalba. Tačiau sakykime, kad valdančiosios grupės narys ima manyti, kad jis rado reikiamo įrodymo klaidą – kas tada? XII knygoje Platonas pa-

teikia aiškų atsakymą. Labai gerai, jei abejojantis pasilieka savo abejones sau. Bet jei jis primygtinai reikalauja jas paskleisti, Nakties taryba, aukščiausia valdžia Magnezijos hierarchijoje, pasmerks jį myriop. Sokrato nebuvimas dialoge pabrėžiamas šiuo epizodu. Jo kaltintojai būtų turėję lengvesnę užduotį Magnezijoje negu Atėnuose.

Platono užsispyrimas išlaikyti paternalistinę ir totalitarinę politiką aiškiai nepriklauso nuo jokio konkretaus Formų teorijos varianto; nors praėjus daug laiko jis atsisakė to varianto, kuris *Valstybėje* padeda tokią politiką palaikyti, jis vis dar yra pasirengęs ginti jame išdėstytas politines pažiūras. Taip pat visiškai aišku, kad Platono politinė filosofija nėra patikima, tačiau gali būti suprantama, jeigu tam tikra vertybių teorija būtų būdinga transcendentinei realybei, kurią kaip patikimą gali suvokti tik intelektualus elitas. Tai ir yra ryšys tarp nepolitinės *Simposijo* vizijos ir išskirtinai politinės *Įstatymų* vizijos. Tačiau koks posūkis įvyko Platono mąstyme, kad Sokratas iš didvyrio virto potencialia auka? Galėtume išskirti du posūkius.

Pirmasis yra sokratiškojo savęs pažinimo, vykstančio atrandant savo nežinojimą, atsisakymas; antrasis yra tikėjimas, kad teisingi atsakymai į Sokrato klausimus kažkaip įpareigoja jiems suteikti socialines formas. Šis įsitikinimas yra keistas politinio realizmo ir totalitarinės fantazijos mišinys. Tai, kad galimybė gyventi dorybingą gyvenimą daugeliui žmonių priklauso nuo teisingo socialinės struktūros tipo, nereiškia, kad turėtume sukurti socialinę struktūrą, kurioje dorybė primetama. Iš tiesų, Platono požiūriu, dorybė neprimetama; ji arba racionaliai kelių žmonių suvokiama, arba yra neįmanoma; tada jos vietą užima daugeliui išoriškai panašus paklusnumas. Tačiau tai nereiškia, kad Platonas netikėjo primetama dorybe, greičiau dėl savo įsitikinimų maišaties jis nematė to, kuo pats ir tikėjo.

VII
skyrius

ARISTOTELIO *ETIKA*

„Kiekvienu amatu, tyrimu, taip pat kiekvienu veiksmu ir projektu, atrodo, siekiama ko nors gero, taigi gėris jau yra apibrėžtas, kaip tai, į ką viskas nukreipta." Knyga, kurią Aristotelis pradeda tokiu aiškiu sakiniu, tradiciškai yra žinoma kaip *Nikomacho etika* (ji buvo arba dedikuota Aristotelio sūnui Nikomachui, arba jis tą knygą redagavo), tačiau joje nagrinėjamas dalykas skambiai vadinamas „politika". O veikalas, vadinamas *Politika,* pateikiamas kaip *Etikos* tęsinys. Abu veikalai siejami praktinio žmogiškosios laimės mokslo, kuris moko, kas yra laimė, iš kokios veiklos ji susideda ir kaip tapti laimingam. *Etika* mums parodo, kokia gyvenimo forma ir būdas padeda pasiekti laimę, *Politikoje* parodoma, kokia konkreti konstitucijos forma, kokios institucijos leidžia tokiai gyvenimo formai egzistuoti ir ją išsaugoti. Tačiau pasakyti tik tiek, vadinasi, suklaidinti, nes žodis *πολιτικόζ* reiškia ne visiškai tą, ką mes turime galvoje sakydami *politinis;* Aristotelio žodyje telpa tiek tai, ką mes turime galvoje sakydami *politinis,* tiek tai, ką manome sakydami *socialinis;* Aristotelis jų reikšmių neskiria. Priežastis yra akivaizdi. Mažame graikiškame mieste–valstybėje *πόλιζ* institucijos yra ir tos, kuriose numatoma politika ir jos įgyvendinimo būdai, ir tos, kuriose realizuojami visuomeninio gyvenimo santykiai akis į akį. Susirinkime pilietis susitinka savo draugus, su draugais jis pateks į susirinkimo narių tarpą. Čia atsiranda užuomina į tai, kaip reikėtų suprasti *Etikos* dalis; tą užuominą mes vėliau išanalizuosime. Dabar turime grįžti prie pirmojo sakinio.

Iš pradžių *geras* apibrėžiamas atsižvelgiant į tikslą, siekį ar taikinį, kurio link kas nors juda. Pavadinti ką nors geru reiškia pasakyti, kad jis tam tikromis aplinkybėmis jo siekia ar į jį taikosi. Yra daug veiklos, daug tikslų ir dėl to daug gerų dalykų. Norėdami suprasti, kad nustatydamas ryšį tarp gerumo ir taikinio, Aristotelis yra visiškai teisus, aptarkime tris dalykus, susijusius su žodžio *geras* vartojimu. Pirma, jei aš ko nors siekiu, stengiuosi sukur-

ti tam tikrą situaciją; mano siekimo, žinoma, nepakanka, kad būtų galima teigti, jog tai yra gera, tačiau jei aš vadinu savo siekimą geru, turiu nurodyti, kad to, ko aš siekiu, siekia ir apskritai žmonės, kurie nori to, ko noriu aš. Jei aš vadinu tai, ko siekiu gauti, geru, pavyzdžiui, gera kriketo lazda arba geros atostogos, aš remiuosi kriterijais, priimtinais kaip standartas tiems, kurie norėtų turėti kriketo lazdas ar atostogauti. Kad taip iš tiesų yra, atskleidžia kitas punktas: pavadinti ką nors geru ir pripažinti, kad tai nėra dalykas, kurio bet kas, norėjęs tokios rūšies dalyko, norėtų, reikštų kalbėti nesuprantamai. Čia *geras* skiriasi nuo *raudono*. Tai, kad žmonės apskritai nori ar nenori raudonų objektų, yra atsitiktinumo reikalas; kad žmonės apskritai nori to, kas gera, yra gėrio ir troškimų objekto koncepcijų vidinio ryšio dalykas. Galima trečią kartą pasakyti tą patį: jei mes pasistengėme išmokti svetimos genties kalbą, ir kalbininkas tvirtino, kad vieną jos žodį reikėtų versti *geras*, o tas žodis dar niekada netaikytas tam, ko jie siekė ir ieškojo, nors jo vartojimas, sakykime, buvo visada palydimas šypsenų, mes turime a priori žinoti, kad kalbininkas neteisingai suprato.

„Jei tokiu atveju vienas tikslų, kurių mes savo veiksmais siekiame, yra trokštamas dėl jo paties, ir jei siekiame kitų dalykų dėl jų pačių, bet nesirenkame visko dėl dar kažko kito – tokiu atveju rinktumėmės be galo, kol išsektų ir taptų bergždi visi troškimai – aišku, tai būtų *gėris* ir pats geriausias."[17] Aristotelio definicija apie aukščiausiąjį gėrį leidžia svarstyti, ar toks gėris iš viso yra. Kai kurie viduramžių komentatoriai scholastai, be abejonės, ieškodami teologinių prasmių perrašė Aristotelį taip, lyg jis būtų rašęs, kad viskas pasirenkama gėrio labui ir kad egzistuoja (vienas) gėris, dėl kurio viskas yra pasirenkama. Bet ši klaidinga išvada ne Aristotelio. Aristotelis nagrinėja, ar viskas iš tikrųjų atitinka jo galimo aukščiausio gėrio apibūdinimą, o jo metodas yra išnagrinėti kelias nuomones tuo pačiu klausimu. Tačiau prieš pradėdamas jis perspėja dėl dviejų dalykų. Pirma, reikia prisiminti, kad kiekvienas tyrimas turi savo standartus ir tikslumo galimybes. Etikoje mes vedami nuo bendrųjų svarstymų prie bendrųjų išvadų su mažomis įmanomomis išimtimis. Pavyzdžiui, drąsa ir turtas yra gerai, tačiau dėl turto kartais gali būti padaroma žala, o žmonės žūsta dėl drąsos. Reikia tokio teisingumo, kuris iš esmės skiriasi nuo matematikos teisingumo. Be to, jauni žmonės nėra gerai „politikoje", nes jiems trūksta patirties ir todėl stinga proto. Šiuos Aristotelio teiginius aš minių tik dėl to, kad jie yra dažnai cituojami; be abejo, dvasia, kuria Aristotelis kvėpuoja, turi kažko būdingo vidutiniam amžiui. Tačiau turėtume prisiminti, kad mums prieš akis yra paskaitų konspektas, ir mes neturėtume tvirtais argumentais laikyti to, kas aiškiai yra dėstytojo pastabos paraštėse.

Kitas Aristotelio žingsnis yra suteikti pavadinimą galimam aukščiausiam gėriui – žodis *εὐδαιμονία* prastai, bet neišvengiamai verčiamas *laimė*, prastai, nes jis apima tiek gero elgesio, tiek sėkmės sąvokas. Tai, kaip Aristotelis vartoja šį žodį, atspindi įsigalėjusį graikų požiūrį, kad dorybė ir laimė klestėjimo prasme negali būti visiškai atskirtos. Kanto pamokymas „Nenorėk būti laimingas, norėk nusipelnyti laimės", kurį nusitvėrė daugybė puritoniškų tėvų, neturi jokios prasmės, jei *εὐδαίμων* ir *εὐδαιμονία* pakeičiame *laimingas* ir *laimė*. Vėlgi pasikeitus kalbai pasikeičia koncepcijos. Kas yra *εὐδαιμονία*? Kai kurie sako, kad malonumas, kiti – kad turtas, dar kiti – garbė ir geras vardas; o kai kurie teigia, kad virš visų konkrečių gėrio atvejų yra aukščiausias gėris, ir jis yra visų motyvas. Čia Aristotelis gana šiurkščiai atmeta malonumą: „Ta daugybė žmonių, kurie pasirenka gyvuliams tinkantį gyvenimą, pasirodo kaip visiški vergai", – tačiau vėliau jam tenka tai smulkiai paaiškinti. Turtas negali būti gėris, nes jis yra tik priemonė tikslui pasiekti, o žmonės vertina garbę ir gerą vardą ne pačius savaime, o nori būti pripažinti, nes yra dorybingi. Taigi garbė suprantama kaip pageidautinas dorybės šalutinis produktas. Ar tokiu atveju laimę sudaro dorybė? Ne, nes pavadinti žmogų dorybingu reiškia kalbėti ne apie jo būklę, o apie jo nuostatas. Žmogus yra dorybingas, *jei* jis elgtųsi taip ir taip tokiomis ir tokiomis aplinkybėmis. Todėl ne mažiau dorybingas žmogus yra miegodamas ar tada, kai kitais atvejais jis savo dorybių nerodo. Dar daugiau žmogus gali būti dorybingas ir atstumiantis, ir toks žmogus, žinoma, yra ne *εὐδαίμων*.

Šiuo požiūriu Aristotelis paskatina ne tik kantininkų bei puritonų atėjimą, bet ir platonikų idėjų atsiradimą. Tiek *Georgijuje*, tiek *Valstybėje* Platonas, atsigręždamas į Sokratą, tvirtino, kad „geriau iškęsti tortūras ant kankinimų suolo, nei apsunkinti sielą blogio kalte". Aristotelis tiesiogiai šiai minčiai neprieštarauja; jis tik pabrėžia, kad vis dėlto geriau būti laisvam nuo blogio ir laisvam nuo tortūrų ant kankinimų suolo. Konkrečiai šnekant, tas faktas, kad Aristotelis ir Platonas kalba nenuosekliai, gali klaidinti. Esmė yra ta, kad jei mes imame prašyti gėrio analizės, suderinamos su tuo, kad geras žmogus patiria kokias nors tortūras ar neteisybę, mūsų visos etikos perspektyva skirtųsi nuo tokios etikos, kuri imasi klausti, kokioje gyvenimo formoje galėtume rasti gerą elgesį ir sėkmę drauge. Pirmoji perspektyva pasibaigs etika, kuriai nereikšmingas uždavinys sukurti tokią gyvenimo formą. Mūsų pasirinkimas iš šių dviejų perspektyvų yra pasirinkimas etikos, kai domimasi, kaip išlikti visuomenei, kurioje teisingas žmogus nukryžiuojamas, arba etikos, kai rūpi sukurti tokią visuomenę, kurioje taip jau nebeatsitinka. Tačiau taip kalbėdamas Aristotelis atrodo panašus į revoliucionierių, palyginti su Platono

konservatyvumu. Tai klaida. Iš tiesų Platono atsiminimai apie Sokratą užtikrina, kad net blogiausiu atveju jis yra labai nusivylęs visomis realiai egzistuojančiomis visuomenėmis, tuo tarpu Aristotelis iš esmės yra visada ypač ramus dėl egzistuojančios tvarkos. Tačiau šiuo požiūriu Aristotelis argumentuodamas jau labiau teigiamas nei Platonas. „Niekas negalėtų pavadinti laimingu kenčiančio vargus ir nelaimes žmogaus, nebent jis tokį atvejį įrodinėja."

Tai, kad Platonas atsieja gėrį nuo šio pasaulio laimės, žinoma, ateina iš jo gėrio koncepcijos, kaip ir iš jo atsiminimų apie Sokratą. Kaip tik šią gėrio koncepciją dabar užsipuola Aristotelis. Platonas žodžio *geras* paradigminę reikšmę pateikia kaip Gėrio Formos pavadinimą, vadinasi, *geras* yra vienintelė ir bendra sąvoka. Kad ir kam ją vartotume, tą patį santykį mes priskiriame Gėrio Formai. Tačiau iš tikrųjų šį žodį mes vartojame spręsdami apie visas kategorijas – kai kurių objektų, tokių kaip dievas ar protas, subjekto būdo – *kaip* jis egzistuoja, kiek yra tobulas, ar turi kieno nors reikalingą kiekį, ar egzistuoja tinkamu laiku ar tinkamoje vietoje kieno nors atžvilgiu ir t.t. Be to, Platono požiūriu, visa, kas yra vienintelė Forma, turėtų būti vienintelio mokslo ar tyrimo subjektas, tačiau juk gerus dalykus nagrinėja keli mokslai, tokie kaip, pavyzdžiui, medicina ar strategija. Taigi Aristotelis įrodinėja, kad Platonas nesugeba paaiškinti *geras* vartojimo atvejų įvairovės. Be to, Platono vartojami posakiai Gėrio Formos koncepcijai paaiškinti iš tikrųjų nėra aiškūs. *Gėris* nė kiek netampa aiškesnis kalbant apie gėrį „savaime" ar „kaip tokį". Klaidinga vadinti Formą amžina – jei kas tęsiasi visą laiką, nereiškia, kad dėl to gerėja; kaip ir ilgai trunkantis baltumas yra ne baltesnis už efemerišką baltumą. Be to, Platono Formos pažinimas yra nenaudingas užsiimantiems mokslais ir amatais, kuriais pasiekiama gėrio; atrodo, kad jie visiškai gali apsieiti be šio pažinimo. Tačiau Platono kritikos esmę Aristotelis išsako šiuo sakiniu: „Net jei ir yra kokia nors bendra būtybė, kuri yra gėris, apibūdinamas įvairiais dalykais, remiantis jų bendrumu ar egzistavimu atskirai, paprasčiausiai tai žmogui nepasiekiama ir to jis nesugebėtų padaryti; bet to mes kaip tik dabar ieškome." Tai yra *gėris*, kaip jis suprantamas žmonių kalboje, *gėris*, kokio siekia ar trokšta žmonės, negali būti transcendentinio objekto pavadinimas. Pavadinti kokią nors situaciją gera reiškia nebūtinai pasakyti, kad ji egzistuoja, ar susieti ją su kokiu nors egzistuojančiu transcendentiniu ar netranscendentiniu objektu, tai reiškia ją apibūdinti kaip tinkamą troškimų objektą. Tai mus sugrąžina prie gėrio sutapatinimo su laime, kaip ir yra *εὐδαιμονία* atveju.

Ta laimė yra galutinis siekis ar tikslas, *tas* gėris (čia kalbama daugiau nei

vien apie pavadinimą), atsirandantis apsvarsčius dvi lemiamas savybes, kurios turi būti būdingos visiems galutiniams tikslams ir kurios iš tikrųjų būdingos laimei. Pirmoji jų ta, kad kažkas visada pasirenkama to kažko dėlei, o niekada tik kaip priemonė kam nors daugiau pasiekti. Yra daugybė dalykų, kuriuos mes *galime* pasirinkti dėl jų pačių, bet *galbūt* pasirinksime dėl kokio nors tolesnio tikslo. Čia apie laimę nekalbama. Mes dėl laimės galime pasirinkti siekti intelekto, garbės, malonumo, turto ir ko tik norime, tačiau negalėtume pasirinkti siekti laimės norėdami užsitikrinti intelektą, garbę, malonumą ar turtą. Koks „negalėtume" čia yra? Aristotelis aiškiai sako, kad laimės *koncepcija* yra tokia, kad mes jos niekaip kitaip negalėtume vartoti, o tik kaip galutinį tikslą. Lygiai taip pat laimė yra savaime suprantamas gėris; bet sakydamas „savaime suprantamas" Aristotelis turi galvoje, kad laimė nei kokios nors kitos situacijos sudėtinė dalis, nei tik viena iš daugelio gerų dalykų. Jei pasirenkant gerus dalykus kas nors pasiūlytų laimę kartu su vienu, bet ne su kitais dalykais, tai visuomet ir būtinai pakeistų pasirinkimo skalę. Taigi pagrįsti kokį nors veiksmą, sakant „Laimę atneša šis" arba „Laimę sudaro tas", visuomet reiškia suteikti prasmę veiksmui, kuris riboja argumentą. Ir daugiau jokių *kodėl?* Išsiaiškinus šias logines laimės koncepcijos savybes, žinoma, nereiškia, kad kas nors buvo pasakyta apie tai, kas sudaro laimę. Prie to Aristotelis grįžta vėliau.

Kas sudaro žmogaus galutinį tikslą? Galutinis fleitininko tikslas yra gerai groti, batsiuvio – siūti gerus batus ir t.t. Kiekvienas šių žmonių atlieka savo funkciją, užsiimdamas kokia nors veikla, ir gerai atlieka darydamas tai, kas gali būti gerai. Ar todėl žmonės užsiima kokia nors ypatinga veikla, kuria jiems kaip žmonėms, kaip rūšies atstovams, o ne tik kaip žmonių tipams, priklauso užsiimti? Kai kurie žmonių sugebėjimai, tokie kaip maitinimosi ir augimo, būdingi ir augalams, kiti, tokie kaip sąmoningumo ir jutimo, būdingi ir gyvuliams. Tačiau racionalumas yra išimtinai žmogaus savybė. Todėl žmogui naudojantis racionalumo galiomis atsiranda ypatinga žmogiškoji veikla, o teisingai ir sumaniai jomis naudojantis susiformuoja ypatingas žmogiškasis tobulumas.

Šį argumentą Aristotelis pateikia kaip akivaizdų, o bendros Aristotelio teorijos apie visatą kontekste jis ir *yra* akivaizdus. Gamtą sudaro ryškiai pažymėtos ir aiškiai išskirtos rūšys, kiekviena jų juda ar yra judinama iš savo potencialios būklės ir pereina į tokią veiklos būseną, kurioje pasiekia savo tikslą. Skalės viršuje yra Nepajudinamas Judintojas, pats save nekintamai mąstantis, į kurį juda visi daiktai. Žmogus, kaip ir bet kuri kita rūšis, juda savo tikslo link, o jo tikslą galima apibrėžti apsvarsčius, kas skiria jį nuo kitų

rūšių. Atsižvelgiant į bendrą viziją, išvada atrodo neginčytina; bet jei jos trūksta, išvada atrodo labai neįtikima. Tačiau tai turi labai mažai įtakos Aristotelio *argumentams*. Kai jis imasi gėrio definicijos, ji priklauso tik nuo požiūrio, kad racionalus elgesys yra būdingas žmogiškosioms būtybėms, ir tuo remiantis reikia apibrėžti bet kokį žmogiškąjį gėrį. Žmogaus gėris apibūdinamas kaip sielos veikla, paremta dorybe, arba, jei yra daug žmogaus gerų bruožų ar dorybių, – remiantis pačiomis geriausiomis ir tobuliausiomis iš jų. „Be to, tai yra viso gyvenimo veikla. Viena kregždė – dar ne pavasaris, ir viena šviesi diena – ne. Taigi viena gera diena ar trumpas laikas nereiškia, kad žmogus palaimintas ir laimingas."

Taigi *laimingas* yra predikatas, kuriuo apibūdinamas visas gyvenimas. Pavadindami ką nors laimingu ar nelaimingu mes sprendžiame apie gyvenimą, o ne apie konkrečias būsenas ar veiksmus. Individo veiksmai ir projektai, kurie sudaro gyvenimą, laikomi dorybingais arba nedorybingais, o visuma laiminga arba nelaiminga. Galima pamatyti, sako Aristotelis, ryšį tarp taip suprantamos laimės ir visų tų dalykų, kurie, kaip dažnai manoma, sudaro laimę: dorybė, nors ir nėra galutinis žmogaus tikslas, yra esminė gyvenimo formos dalis; malonumą geras žmogus supranta kaip dorybingą veiklą, taigi taip atsiranda malonumas; įprastai žmogiškajai gerovei ir gerai veiklai reikalingas nedidelis kiekis išorinio gėrio ir t.t.

Savo darbotvarkėje mes turime du svarbius klausimus kaip Aristotelio pateikiamos žmogaus gėrio definicijos išdavą. Vienas klausimas, į kurį reikėtų atsakyti *Etikos* pabaigoje, yra susijęs su veikla, kuria daugiausia užsiima geras žmogus. Ir kitas klausimas yra apie tobulumą, apie dorybes, kurias jis turi parodyti visoje savo veikloje. Toliau tęsdamas svarstymus apie dorybes Aristotelis padalija jas pagal savo sielos suskirstymą. Aristotelis vartoja pasakymą *siela* visiškai kitaip nei Platonas. Platonui siela ir kūnas yra dvi esybės, atsitiktinai ir galbūt nelaimingai sujungtos. Aristoteliui siela yra kūno medžiagos forma. Aristoteliui kalbant apie sielą, dažnai galėtume jo vartojamą reikšmę pritaikyti kalbėdami apie asmenybę. Taigi niekas, kas būdinga Aristotelio psichologijai, nepriklauso nuo jo išskiriamų racionaliosios ir neracionaliosios sielos dalių, nes tai yra paprasčiausias kontrastas tarp protavimo ir kitų žmogiškųjų savybių. Neracionalioji sielos dalis apima grynąją fiziologiją ir jausmų bei impulsų pasaulį. Pastaruosius galima pavadinti racionaliais ar iracionaliais, priklausomai nuo to, kaip jie atitinka tai, ko reikalauja protas, o jų būdingasis tobulumas irgi turi būti atitinkamas. Tarp proto ir troškimų *nebūtinai* kyla konfliktas, kaip tai numato Platonas, nors Aristotelis puikiai suvokia tokių konfliktų galimybę.

Todėl mes rodome racionalumą dvejopos rūšies veikla: mąstymu, kur protavimas yra pats savaime veikla, ir kitokia veikla, nesusijusia su mąstymu, kur mums gali pasisekti arba ne paklusti proto nurodymams. Pirmosios rūšies veiklos geruosius bruožus Aristotelis vadina intelekto dorybėmis, antrosios – dorovės dorybėmis. Pirmųjų pavyzdžiai yra išmintis, intelektas ir apdairumas, antrųjų – pakantumas ir nuosaikumas. Intelekto dorybė paprastai būna aiškių pamokymų išdava, dorovė yra įpročio pasekmė. Dorybė nėra įgimta, ji – ugdymo pasekmė. Skirtumas nuo mūsų prigimtinių sugebėjimų yra akivaizdus: pirmiausia mes turime prigimtinį gebėjimą, o paskui juo naudojamės, tuo tarpu dorybingumą įgyjame pirmiausia veikdami. Tampame teisingais žmonėmis atlikdami teisingus veiksmus, tampame drąsiais – atlikdami drąsius žygius ir t.t. Čia nėra jokio paradokso: vienas drąsus žygis – žmogus dar ne drąsuolis. Toliau atliekant drąsius žygius įkalamas įprotis, dėl kurio drąsiu vadiname ne tik patį veiksmą, bet ir žmogų.

Čia naudingas vedlys yra malonumai ir skausmai. Kaip jie gali mus sugadinti atitraukdami nuo dorybingų įpročių, taip gali būti panaudoti įkalant dorybes. Aristoteliui vienas dorybingo žmogaus ženklas yra tas, kad jis patiria malonumą iš dorybingų veiksmų, ir antras, kad jis žino, kaip malonumus ir skausmus pasirinkti. Iš to, kad ta dorybė susijusi su pasirinkimu, aiškėja, kad dorybė negali būti nei jausmas, nei sugebėjimas. Mūsų nevadina gerais ir blogais, mūsų negiria ir nebaudžia dėl mūsų emocijų ir gebėjimų. Greičiau tai, ką mes nusprendžiame su jais daryti, leidžia mus vadinti dorybingais ar ydingais. Dorybingas pasirinkimas yra pasirinkimas remiantis reikšme.

Vidurio sąvoka yra tikriausiai vienintelė pati sudėtingiausia koncepcija *Etikoje*. Patogiausia būtų apie ją kalbėti pateikiant pavyzdį. Drąsos dorybė laikoma viduriu tarp dviejų ydų – pertekliaus ydos, tai yra nutrūktgalviškumo, ir trūkumo ydos, tai yra bailumo. Taigi vidurys yra pasirinkimo tarp dviejų kraštutinumų taisyklė arba principas. Kokių kraštutinumų? Jausmų arba veiksmų. Drąsos atveju per daug pasiduodu impulsams, kuriuos sukelia pavojus, kai bijau, ir per mažai vertinu juos, jei beprotiškai rizikuoju. Iš karto prieštaraučiau trims dalykams. Pirma, yra daug jausmų ir veiksmų, kuriems negalima pritaikyti „per daug" ar „per mažai." Aristotelis tai pripažįsta. Jis sako, kad „žmogus gali bijoti ar būti drąsus, trokšti ir pykti, gailėtis ir patirti apskritai malonumą ir skausmą per daug ar per mažai", tačiau jis taip pat sako, kad piktavališkumas, begėdystė ir pavydas yra tokie, kad jau vien jų pavadinimai reiškia blogį. Tą patį reiškia tokie veiksmai, kaip svetimavimas, vagystė ir nužudymas. Tačiau Aristotelis nenurodo principo, kuris leistų mums susivokti, kas priklauso vienai klasei, o kas kitai. Galėtume, be abe-

jo, pasistengti interpretuoti Aristotelį šiuo požiūriu ir pamėginti išdėstyti principą, slypintį jo pavyzdžiuose.

Jei aš žmogui tik priskiriu pyktį ar gailestį, tai jo nei aukštinu, nei smerkiu. Jei priskiriu pavydą, smerkiu jį. Tie jausmai, kurių vidurį galima išvesti, – taip pat ir juos atitinkantys veiksmai – yra tokie, kuriuos galėčiau apibūdinti be jokių moralinių įsipareigojimų. Čia aš galiu apibūdinti jausmą ar veiksmą kaip pyktį , kad ir kas tai būtų, iki ir nepriklausomai nuo klausimo, ar jo yra per daug ar per mažai, kad galima būtų surasti vidurį. Bet jei tai turi galvoje Aristotelis, tai jam tenka parodyti, kad kiekviena dorybė ir yda yra kokio nors jausmo vidurys ir kraštutinumas arba susirūpinimas dėl malonumo ar skausmo, apibūdinamų ir identifikuojamų ne dorovės terminais. Štai tai Aristotelis ir imasi demonstruoti *Etikos* II knygos tolesnėje dalyje. Pavyzdžiui, pavydas yra vienas požiūrio į kitų turtus kraštutinumas, o piktavališkumas – kitas. Dorybė, kuri yra vidurys, yra teisėtas pasipiktinimas. Tačiau vien šis pavyzdys doktrinoje iškelia naują problemą. Teisėtai pasipiktinęs žmogus yra tas, kurį neramina nepelnytas kitų pasisekimas (šis pavyzdys turbūt yra pirma užuomina, kad Aristotelis nebuvo labai mielas ar geras žmogus: skaitant *Etiką* labai dažnai į galvą ateina žodžiai „išpuikęs kvailys"). Pavyduliaujantis žmogus tokio požiūrio turi per daug – jį neramina net ir pelnyta kitų sėkmė, o piktavalis žmogus čia įtariamas turįs trūkumą, nes tai jo neskaudina – jis mėgaujasi. Tačiau tai absurdas. Piktavalis džiaugiasi, kai kitiems nesiseka. Tai ir reiškia graikiškas žodis *piktavalis, ἐπιχειρεκακία.* Taigi tai, kuo jis džiaugiasi, yra ne tas pats, kas skaudina pavyduliaujantį ir teisėtai pasipiktinusį. Jo požiūrio ant tos pačios skalės dėti negalime, ir tik dėl nusistatymo bet kokia kaina schematizuoti vidurį, perteklių ir trūkumą Aristotelis galėjo taip neapsižiūrėti. Pasitelkęs truputį sumanumo Aristotelis galėjo pasitaisyti ir savo doktriną išgelbėti. Bet kaip su nuosaikumo dorybe? Ydos čia būtų išlaidumas ir šykštumas. Išlaidumas yra perteklius duodant, trūkumas gaunant, šykštumas – perteklius gaunant ir trūkumas duodant. Taigi pagaliau tai ne to paties jausmo ar veiksmo perteklius ir trūkumas. O pats Aristotelis pusiau pripažįsta, kad santūrumo dorybė ir švaistymo perteklius neturi trūkumo atitikmens. „Retai pasitaiko žmonių, kuriems trūktų malonumų." Taigi galų gale pasirodo, kad doktrina geriausiu atveju kalba apie naudą įvairiais lygmenimis, tačiau kažin ar atrenka tai, kas logiškai būtų dorybės esmei būtina.

Be to, doktrinoje yra kažkas klaidingai abstraktaus. Aristotelis negalvoja, nors taip gali ir pasirodyti, kad nepriklausomai nuo aplinkybių teisingas jausmo ar veiksmo pasirinkimas gali būti vienas ir tik vienas. Kas vienokiomis aplinkybėmis yra drąsa, kitokiomis gali būti nutrūktgalviškumas, o

trečiomis – bailumas. Dorybingo veiksmo neįmanoma apibūdinti neatsižvelgiant į apdairaus žmogaus sprendimą – tai yra to, kuris žino, ką reiškia atsižvelgti į aplinkybes. Todėl žinoti vidurį nereiškia tiesiog žinoti formulę, tai turėtų būti žinojimas, kaip renkantis taikyti taisykles. Tokiu atveju pertekliaus ir trūkumo sąvokos nepadės. Žmogus, kuriam jo paties polinkis piktintis atrodo įtartinas, teisingai svarstys, kiek čia yra pavydo ir piktavališkumo; tačiau ryšys tarp pavydo ir piktavališkumo bei pasipiktinimo yra toks, kad vienu atveju aš rodau troškimą užvaldyti kitų gėrybes, o kitu aš rodau troškimą pakenkti kitiems. Tai yra blogai, nes aš trokštu, kad tai, kas ne mano, priklausytų man, nesusimąstydamas, ko nusipelnė kiti ar aš pats ir kad aš trokštu žalos. Šie troškimai yra ydingi ne dėl paties troškimo pertekliaus ar trūkumo; todėl vidurio teorija čia nepritaikoma. Tačiau jei ši vidurio sistema praktiškai nepadeda, kokia jos prasmė? Aristotelis jos nesieja su, pavyzdžiui, teorine emocijų analize, ir todėl ji tampa vis labiau panaši į dirbtinį darinį. Mums aišku, kaip Aristotelis galėjo jį sukurti. Ieškodamas pasikartojimų modelio jis galėjo išnagrinėti viską, kas paprastai yra vadinama dorybe, ir tarėsi radęs jį kaip vidurį. *Etikoje* pateikiamas dorybių sąrašas nėra grindžiamas asmeniniais Aristotelio pasirinkimais ir vertinimais. Jis atspindi tai, ką tuometinėje graikų visuomenėje Aristotelis laikė „džentelmeno kodeksu". Pats Aristotelis viešai šiam kodeksui pritaria. Kaip ir analizuodamas politines konstitucijas jis laiko graikų visuomenę normine, lygiai taip pat aiškindamas dorybes graikų aukštesniųjų klasių gyvenimą jis laiko norminiu. Ko gi daugiau galėjome tikėtis? Į tai galima atsakyti dvejopai. Pirma, būtų tiesiog neistoriška ieškoti *Etikoje* tokios moralinės dorybės, kaip nuolankumas, kuris atsiranda tik krikščionių evangelijose, arba taupumo, kuris ateina kartu su puritoniška darbo etika, arba tokios intelekto dorybės, kaip smalsumas, kuris sąmoningai ateina kartu su sisteminiais eksperimentiniais mokslais. (Iš tikrųjų pats Aristotelis turėjo šią dorybę, tačiau galbūt negalėjo jos pamatyti kaip dorybės.) Tačiau tai nepakankamas atsakymas, nes Aristotelis suvokė, kad yra ir alternatyvūs kodeksai. Aristotelio *Etikoje* randame ne tik panieką amatininkų ar barbarų dorovei, joje sistemingai atmetama ir Sokrato dorovė. Negalėtume sakyti, kad tiesiog niekada neatsižvelgiama į nepelnytas gero žmogaus kančias. Tačiau svarstydamas apie teisingumą Aristotelis jį apibrėžia taip, kad valstybės potvarkiai negali būti neteisingi, jei jie tinkamai vykdomi – be nereikalingos skubos ir tinkama forma. Ir apskritai jis negalėtų egzistuoti tik tam, kad pažeidinėtų įstatymą. Be to, svarstant dorybes aiškėja, kad teisingumo dorybės trūkumas yra savęs smerkimo yda, kuri vadinama *εἰρωνεία*, ironija. Šis žodis glaudžiai susijęs su Sokrato nuoroda į ignoravimą, ir

jo vartojimas vargu ar galėjo būti atsitiktinis. Taigi bet kur Aristotelio veikale užsiminus apie Sokratą nebejaučiame platoniškosios pagarbos, nors pačiam Platonui rodoma gili pagarba. Sunku atsispirti išvadai, kad čia susiduriame su Aristotelio klasiniu konservatyvizmu, kur tyliai ir partizaniškai perrašoma dorybių lentelė, ir dar vienu požiūriu vidurio doktrina atrodo įtartina.

Aristotelio konkrečių dorybių aiškinimui būdinga puiki analizė ir gili įžvalga, ypač kai kalbama apie drąsą. Kaip tik ką esu sakęs, klausimų kyla greičiau dėl dorybių sąrašo. Aptariamos dorybės yra drąsa, santūrumas, nuosaikumas, puikumas, sielos didingumas, geras būdas ar švelnumas, neišsišokimas draugijoje, šmaikštumas ir pagaliau kuklumas, kuris laikomas ne dorybe, o tik į ją panašus. Be jų, sielos didingumas iš dalies susijęs su tuo, kaip elgiamasi su visuomenės žemesniaisiais, o nuosaikumas ir didingumas susiję su požiūriu į savo paties turtą. Trys kitos dorybės sietinos su tuo, kas mandagioje draugijoje kartais vadinama geromis manieromis. Taigi socialinė Aristotelio pakraipa yra neabejotina. Ši pakraipa nereikšminga filosofiniu požiūriu, bet svarbi dėl to, jog ji Aristotelį sulaiko nuo tokių klausimų: kaip man nuspręsti, kas priklauso dorybių sąrašui? ar galiu išrasti dorybę? ar logiška kalbėti apie ydą, kurią kiti laiko dorybe? Šiuos klausimus laikyti išspręstais reiškia lyg ir teigti, kad tiesiog *yra* tiek daug dorybių – taip pat, kaip tam tikru laiku sakyti, kad tiesiog yra tiek daug graikų valstybių.

Prieš pateikdamas konkrečių dorybių aiškinimą Aristotelis išdėsto voliuntaristinio veiksmo sąvoką, kuri, kaip jis sako, yra būtina, nes pagyrimas ir kaltinimas priskiriami tik voliuntaristiniams veiksmams. Vadinasi, pagal Aristotelio prielaidą dorybės ir ydos išryškėja tik voliuntaristiniuose veiksmuose. Aristotelio metodas čia yra pateikti kriterijus, kuriais remiantis veiksmas laikomas nevoliuntaristiniu. (Įprastas *ἀκούσιο* vertimas būtų *nevalingas*, bet tai klaida. *Nevalingas* priešpastatomas „tyčiniam“, „daromam tyčia“, o ne „voliuntaristiniam“.) Veiksmas yra nevoliuntaristinis, jei jis atliekamas priverstinai ar dėl ignoravimo. Prievarta apima visus atvejus, kai agentas iš tikrųjų yra visiškai ne agentas. Pavyzdžiui, vėjas kažkur neša laivą. Veiksmai taip pat gali būti nevoliuntaristiniai, kai agentas yra kitų žmonių galioje, tačiau veiksmai, atliekami grasinant tėvams ar pasmerkiant vaikus mirčiai, yra ribiniai atvejai. Jie atitinka įprastus voliuntaristinių veiksmų kriterijus tuo, kad jie pasirenkami apgalvotai. Tačiau niekas, išskyrus tokias ypatingas aplinkybes, apgalvotai nepasirinks tokio veiksmo, jei jam bus grasinama. Kai kuriais atvejais aplinkybės tai lyg ir pateisina, kitais atvejais – ne. Pastarųjų pavyzdys galėtų būti mūsų cituojamas Aristotelio požiūris į Alkmeono paveikslą Euripido pjesėje, kuris dėl grasinimų jam nužudo savo motiną.

Aristotelis rūpestingai pabrėžia, jog tai, kad aš turiu kokį nors konkretų motyvą, niekada nereiškia, kad esu verčiamas. Jei galėčiau padaryti prielaidą, jog to, kad mane skatina malonumas ar koks kilnus tikslas, pakaktų parodyti, kad esu verčiamas, tada negalėčiau sugalvoti jokio veiksmo, kuris, pasitelkus tą ar kitą argumentą, negalėtų būti pateikiamas kaip priverstinis. Tačiau visa priverstinumo koncepcijos esmė – tai atskirti veiksmus, kuriuos pasirinkome remdamiesi savo pačių kriterijais – malonumu, kurį mes patirsime, ar objekto kilnumu – nuo mūsų daromų tokių dalykų, kai mūsų pasirinkimas nėra efektyvios veiklos dalis. Taigi į priverstinumą sudėję per daug sugriautume koncepcijos esmę.

Ignoravimo atveju Aristotelis skiria nevoliuntaristinį nuo grynai voliuntaristinio. Kad veiksmą galima būtų pavadinti nesavanorišku dėl ignoravimo, agentas, supratęs ką padarė, turėtų patirti skausmą ir norą, kad nebūtų taip padaręs. Šio dalyko pagrindinė priežastis aiški. Žmogus, supratęs, ką jis nenorėdamas padarė, sako: „Jei būčiau žinojęs, kad yra kaip tik tai, ką pasirinkau daryti". Taip jis prisiima tam tikrą atsakomybę už tokį veiksmą, todėl išsižadėdamas atsakomybės negali teisintis ignoravimu. Toliau Aristotelis skiria veikmus, atliktus būnant ignoravimo būsenos, pavyzdžiui, pasigėrus ar įsiutus, nuo veiksmų, įvykdytų dėl ignoravimo, ir nurodo, kad dorovinis ignoravimas – ignoravimas to, kas sudaro dorybę ir ydą, – yra nepateisinamas ir ydingas. Ignoravimas, kuris *yra* pateisinamas, yra toks, dėl kurio atliekamas tam tikras veiksmas, kuris nebūtų atliktas kitu atveju, ir būtent ignoravimas susijęs su konkretaus veiksmo konkrečiomis aplinkybėmis. Galima pateikti įvairių tokio ignoravimo pavyzdžių. Žmogus gali nežinoti ką darąs, kai kas nors pasako, kad tai, ko jis nežino, yra paslaptis, ir taip jis nežino, kad atskleidžia kažką slapta. Žmogus gali priimti vieną žmogų už kitą (savo sūnų už priešą) ar vieną daiktą už kitą (nekaltą ginklą kaip mirtiną). Žmogus gali nesuvokti, kad šio tipo dėžutėje vaistai yra mirtini arba kaip smarkiai jie veikia. Visi šie ignoravimo atvejai yra pateisinami, nes, kad veiksmas būtų voliuntaristinis, būtina viena sąlyga – agentas turi žinoti, ką daro.

Labiausiai vertas dėmesio čia yra Aristotelio metodas. Jis pradeda ne ieškodamas kokio nors voliuntaristinio veiksmo ypatumo, kuris būdingas visiems voliuntaristiniams veiksmams. Jis greičiau ieško visumos ypatumų, kai bent vienam iš jų pasireikšti pakaktų, kad veiksmas nebebūtų vadinamas „voliuntaristiniu". Veiksmas vadinamas voliuntaristiniu, jei jis nėra atliekamas per prievartą ar dėl ignoravimo. Taip Aristotelis niekada neįsivelia į mįslingus vėlesnių filosofų svarstymus apie laisvą valią. Jis atriboja mūsų turimas voliuntariškumo ir nevoliuntariškumo koncepcijas ir atkreipia dėmesį į

tai, kad jos leidžia mums priešpastatyti atvejus, kai pripažįstame pateisinimą kaip svarbų, ir atvejus, kai to nepripažįstame. Dėl to Aristotelis tik netiesiogiai – aptardamas mūsų atsakomybę už savo charakterio formavimą – kelia klausimą, kuris persekioja šiuolaikinių filosofų diskusijas apie laisvą valią: ar įmanoma, kad visus veiksmus lemtų priežastys, nepriklausančios nuo agento užmačių ir pasirinkimo, taigi kad visi veiksmai būtų nevoliuntaristiniai? Aristotelis, net jei visi veiksmai būtų taip nulemti, vis tiek skiria veikiančius dėl prievartos ar ignoravimo agentus ir agentus, kurie veikia kitaip. Aristotelis, žinoma, būtų dėl to teisus. Kad ir kokios būtų veiksmo priežastys, mes negalėtume nepaisyti Aristotelio poelgių skirstymo.

Teigiamas mokymo apie voliuntaristinį veiksmą bruožas yra tas, kad jame pagrindinį vaidmenį atlieka pasirinkimas ir apgalvojimas. Apgalvojama, po to einama prie veiksmo, priklausomo nuo apgalvotų priemonių, o ne nuo tikslo. Tai dar vienas Aristotelio posakis, kuris gali mus suklaidinti, jei jį skaitysime anachroniškai. Kai kurie šiuolaikiniai filosofai priešpastato protą ir jausmus arba troškimus taip, kad tikslai būtų tik neracionalių aistrų išdava, tuo tarpu protas galėtų būti svarbus kaip priemonė tokių tikslų pasiekti. Vėliau matysime, kad tokio požiūrio laikėsi Hume'as. Bet šis požiūris yra svetimas Aristotelio dorovės psichologijai. Aristotelio požiūris yra konceptualus. Jei aš iš tiesų ką nors apgalvoju, tai greičiausiai alternatyvas. Apgalvojami gali būti tik dalykai, kurie nėra būtini ir neišvengiami tokie, kokie yra, ir dalykai, kuriuos aš turiu galios pakeisti. Priešingu atveju apgalvoti nėra ko. Bet jei renkuosi iš dviejų alternatyvų, turiu numatyti ką nors, be tų alternatyvų, pagal kurias renkuosi ką nors, dėl ko galėčiau pasirinkti vieną alternatyvą labiau negu kitą ir tai, kas suteikia mano apgalvojimui kriterijų. Tas kas nors tikrųjų bus tai, ką tuo konkrečiu atveju aš laikysiu tikslu. Vadinasi, jei aš galiu apgalvoti, ar daryti ką nors, ar ne, tas galvojimas visuomet bus susijęs su priemonių apgalvojimu atsižvelgiant į tikslus. Jei aš po to apgalvosiu, kokio tikslo buvo siekiama ankstesniu atveju, jis dabar jau bus viena iš alternatyvių priemonių kokiam nors tolesniam tikslui pasiekti. Taigi visuomet apgalvojamos būtinai priemonės, o ne tikslai, neįsipareigojant tokio pobūdžio dorovės psichologijai, kuri dėstoma Hume'o darbuose.

Aptariamą apgalvojimo formą Aristotelis apibūdina kaip praktinį silogizmą. Svarbiausia tokio silogizmo prielaida yra veikimo principas pasiekti, kad kokios nors rūšies daiktas būtų geras, tiktų, patenkintų tam tikrą asmenų klasę. Mažiau svarbi prielaida yra teiginys, patvirtintas suvokimo, kad tai yra visumos dalis, o išvada būtų veiksmas. Aristotelis pateikia pavyzdį, iš kurio, nepaisant jo paslaptingo turinio, aiškėja praktinio silogizmo forma:

sausas maistas žmogui yra gerai – svarbiausia prielaida; čia yra truputis sauso maisto – mažiau svarbi prielaida, o išvada yra ta, kad agentas jį valgo. Iš to, kad išvada yra veiksmas, paaiškėja, kad praktinis silogizmas yra agento protavimo būdas, o ne kitų protavimo būdas apie tai, ką turėtų daryti agentas. (Dėl to kita mažiau svarbi prielaida – e.g., ir čia yra žmogus, – nebereikalinga ir net klaidinanti, kadangi ji nukreiptų nuo esmės.) Taip pat tai nėra agento protavimo būdas apie tai, ką jis *turėtų* daryti. Jo nereikėtų painioti su visiškai paprastais silogizmais, kurių išvada yra tokio pobūdžio teiginys. Visas jo tikslas yra išsiaiškinti tą prasmę, pagal kurią veiksmas gali būti protavimo išdava.

Galima pirmoji reakcija į Aristotelio aiškinimą bus kaip tik apie tai. Kaip iš prielaidų gali atsirasti jų išvada – *veiksmas*? Tai galima padaryti tik pateikiant teiginį. Kad išnyktų ši abejonė, atsižvelkime į galimus ryšius tarp veiksmų ir įsitikinimų. Veiksmas gali neatitikti įsitikinimų lygiai taip, kaip vienas požiūris gali neatitikti kito. Jei aš tvirtinsiu, kad visi žmonės yra mirtingi, o Sokratas yra žmogus, bet neigsiu, kad Sokratas yra mirtingas, mano pareiškimas taps nesuprantamas; jei tvirtinsiu, kad sausas maistas žmogui yra gerai, o aš esu žmogus ir sakau, kad tai yra sausas maistas, bet jo nevalgau, mano elgesys lygiai taip pat nesuprantamas. Tačiau gal blogas yra pavyzdys, nes galbūt aš galiu pateikti paaiškinimą, kuris panaikins akivaizdų nenuoseklumą. Kaip? Dar vienu teiginiu, kad aš, prisirijęs sauso maisto, nesu alkanas, arba įtariu, kad tas sausas maistas buvo užnuodytas. Tačiau tai sustiprina, o ne susilpnina paralelę su paprasčiausiu dedukciniu protavimu. Jei aš pripažįstu, kad artėjantis šiltas frontas sukelia lietų ir kad artėja šiltas frontas, tačiau neigiu, kad tuoj lis, tai lyg ir galiu pašalinti nenuoseklumą pateikdamas dar vieną teiginį, pavyzdžiui, kad prieš priartėjant šiltam frontui jis bus sulaikytas. Taigi veiksmai gali būti nuoseklūs ir nenuoseklūs pagal įsitikinimus, panašiai kaip ir kiti įsitikinimai šių atžvilgiu. Taip atsitinka, kadangi veiksmai įkūnija principus. Pripažindamas šį teiginį Aristotelis tampa atviras kaltinimams „intelektualizmu". Kad galėtume suprasti šį kaltinimą, pirma apsvarstykime jį grubia forma, po to – sudėtingesne.

Grubaus puolimo imasi Bertrandas Russellis.[18] Taip yra todėl, kad jo veiksmai įkūnija principus, atitinka arba neatitinka proto precepcijas, kas nebūdinga jokiai kitai rūšiai. Aristotelis apibrėžia žmogų kaip racionalų gyvūną. Russellio komentaro tikslas – prisiminti žmogiškojo kvailumo ir neracionalumo istoriją: iš tikrųjų žmonės nėra racionalūs. Tačiau čia prasilenkiama su tuo, ką nori pasakyti Aristotelis. Jis jokiu būdu nesako, kad žmonės visada veikia protingai, tačiau spręsdami apie savo veiksmus žmonės vadovau-

jasi proto standartais. Pavadinti žmones neracionaliais, kaip teisingai daro Russellis, reiškia duoti suprasti, kad yra prasmės ir tinkama spręsti apie žmones, kad jiems sekasi ar nesiseka, atsižvelgiant į racionalius standartus. Kai Aristotelis vadina žmones racionaliomis būtybėmis, jis tiesiog nurodo, kad prasminga ir tinkama taikyti predikatus, kurie tokius standartus nurodo. Tačiau Aristotelis pasako daugiau. Jis teigia, kad žmonės dažniausiai veikia racionaliai, o tai reiškia, kad žmogiškojo veiksmo koncepcija yra tokia, kad jis nelaikomas veiksmu, jeigu poelgis neatitinka kokio nors elementaraus racionalumo kriterijaus. Taigi net jei iš elgesio nėra aišku, kad yra vadovaujamasi akivaizdžiai žmogišku tikslu, jei pagal kokį nors apibūdinimą agentas nežino, ką jis daro, ir jei mes negalime nustatyti kokio nors jo elgesį valdančio principo, reiškia, mes turime reikalą visiškai ne su veiksmu, o tik su kūno judesiu, galbūt refleksu, kurį galima paaiškinti kaip ir kitus kūno judesius, tokius kaip raumenų ir nervų. Kad Aristotelis šiuo klausimu yra teisus, paaiškėja mums apsvarsčius kitokią jo intelektualizmo kritiką, kuri ryškėja iš reikalavimų visų tų moralistų, kurie tiki, kad protas klaidina ir kad mes turėtume pasikliauti instinktais ar jutimais. Apeliavimas į jutimus, kaip pagrindinį dorovės vedlį, yra būdingas romantiškajam laikotarpiui; naujaisiais laikais jis vėl iškyla – apeliuojama į D. H. Lawrence'o meksikietiškojo kūrybos laikotarpio tamsius giluminius jausmus; pačia atgrasiausia forma jie išsakomi nacių šūkyje galvoti krauju. Tačiau šie nurodymai suprantami tik dėl to, kad jie paremti priežastimis, o tos priežastys paprastai būna teiginiai apie tai, kad per daug protavimo veda prie apskaičiavimo, nepakankamai spontaniškos prigimties, kad jis riboja ir žlugdo. Kitaip tariant, teigiama, kad per daug apskaičiuoti mūsų veiksmai turės nepageidautinų bruožų ar sukels nepageidaujamų padarinių. Tačiau taip argumentuoti reiškia susikibti su Aristoteliu jo paties srityje. Tai reiškia manyti, kad yra kriterijus ar principas veiksmo, kurio negalima įkūnyti apgalvotu veiksmu, ir todėl apgalvotas veiksmas bus iracionalus. Taip įrodinėti reiškia pripažinti, o ne atmesti pagrindinę Aristotelio racionalizmo tezę.

Ar Aristotelis bet kuriuo atveju tiki, kad kiekvienas žmogaus veiksmas apgalvotas? Jei jis tuo tiki, aiškiai klysta. Tačiau jis netiki. Tik pasirenkami veiksmai yra apgalvoti (*pasirinkti* turi ypatingą prasmę, kuri apima ir apgalvojimą), o Aristotelis aiškiai pasako, kad „ne visi voliuntaristiniai veiksmai yra pasirenkami." Iš Aristotelio aiškinimo galima padaryti išvadą, kad galime vertinti kiekvieną veiksmą, atsižvelgdami į tai, ką būtų daręs agentas, kuris iš tikrųjų prieš veikdamas apgalvojo. Tačiau šis įsivaizduojamas agentas, žinoma, negali būti bet koks agentas. Jis turi būti *ὁ φρόνιμος*, apgalvojantis,

žmogus. Vėlgi vertimas kelia sunkumų. Viduramžių lotynų kalba φρόνησις gerai išverčiamas kaip *prudentia*, tačiau prastai *apdairumu*. Vėlesnės puritonų kartos siejo apdairumą su taupumu, ypač kalbant apie pinigus (tai „dorybė", įkūnyta gyvybės draudimu), taigi dabartinėje anglų kalboje *prudent* turi „atsargaus ir skaičiuojančio kaip jam naudinga" atspalvį. Tačiau φρόνησις neturi jokio konkretaus ryšio nei su atsargumu, nei su savanaudiškumu. Tai yra praktinio intelekto, žinojimo, kaip konkrečiomis aplinkybėmis taikyti bendruosius principus, dorybė. Tai nėra gebėjimas intelektualiai formuluoti principus ar padaryti išvadą, ką reikėtų daryti. Tai gebėjimas veikti taip, kad principas įgautų konkrečią formą. Apdairumas yra ne tik dorybė pati savaime, tai visų dorybių kertinis akmuo. Be jos žmogus negali būti doras. Žmogus gali turėti nuostabius principus, bet veikti ne pagal juos. Arba jis gali atlikti teisingus ir drąsius veiksmus, bet jei jis veikia bijodamas bausmės, jis nėra teisingas ir drąsus. Kiekvienu atveju jam trūksta apdairumo. Apdairumas yra dorybė, kuri išryškėja veikiant taip, kad žmogaus veiksmai tampa ištikimybės kitoms dorybėms pavyzdžiai.

Apdairumo nereikėtų painioti su paprasta savybe suprasti, kokiomis priemonėmis geriausia pasiekti duotojo tikslo. Aristotelis vadina šią konkrečią savybę *gudrumu* ir mano, kad dorovės požiūriu ji yra neutrali, nes yra vienodai naudinga žmogui, kuris siekia apdovanotinų, ir žmogui, kuris siekia peiktinų tikslų. Apdairumas apima gudrumą; būtent išmintingumas žmogaus, kuris yra dorybingas ta prasme, kad jo veiksmai visuomet išplaukia iš praktinio silogizmo, kurio pagrindinė prielaida turi tokią formą: „Kadangi tikslas yra toks ir geriausia daryti tai..." Tai yra tikrojo žmonių τελός suvokimo ir gudrumo sąjunga. Aristoteliui intelekto vaidmuo yra suformuluoti aiškius principus, kuriais remdamasis žmogus, iš prigimties būdamas geras, jau elgsis nesąmoningai, ir taip bus mažesnė tikimybė, kad mes klysime; apdairumo vaidmuo yra žinoti, kaip tą principą (kuris visuomet bus iki tam tikro laipsnio bendras) taikyti konkrečiomis aplinkybėmis. Todėl galų gale Aristotelio argumentacijoje prieinama vieta, kai jis susiduria su iracionalistais, tokiais kaip D. H. Lawrence'as, ir Tolstojus. Aristotelis mano, kad tikslus ir aiškus principo suvokimas padeda užtikrinti tinkamą poelgį, tuo tarpu Lawrence'as garbina spontaniškumą, o Tolstojus keliaklupsčiauja prieš valstietišką gyvenimo būdą, ir abu remiasi tvirtinimu, kad tikslus ir aiškus principų formulavimas doroviškai žaloja. Šis susidūrimas turi kelias šaknis. Iki tam tikros ribos Aristotelis ir Lawrence'as su Tolstojumi nesutaria, kas yra teisingas poelgis, iki tam tikros ribos jie nesutaria dėl to, kokios yra tikrosios aiškių formuluočių pasekmės. Bet vėlgi turime pažymėti, kad net jei esi nuo-

seklus Lawrence'o ar Tolstojaus pasekėjas, negali nuosekliai pateikti tikslių ir aiškių racionaliai jų doktrinas ginančių argumentų. O tas faktas, kad tiek Lawrence'as, tiek Tolstojus parodė visą savo intelektą, kuriam panaudojo savo intelekto šaltinius, smerkdami, prikišamai rodo, kad Aristotelio pozicija yra tam tikra prasme neišvengiama. Be to, tik tiksliai ir aiškiai suformulavus principą, galima aiškiai pažymėti atvejus, kai nepasiseka ką nors padaryti, ką reikėtų daryti. Kadangi tai labai stiprus taškas Aristotelio naudai, galėtume sutrikti sužinoję, kad nesėkmė Aristoteliui yra problema. Bet taip yra.

Aristotelis pradeda nuo Sokrato pozicijos, aptartos ankstesniame skyriuje, kad niekas niekada nesuklysta darydamas taip, kaip jam atrodo geriausia. Jei žmogus ką nors daro, tai jam pakanka parodyti, kad jis galvojo, jog tai geriausia, ką jis galėtų daryti. Vadinasi, dorovinė nesėkmė yra logiškai neįmanoma. Taip, sako Aristotelis, nesiskaitoma su pačiais faktais. Tačiau Aristoteliui tai, kad žmonės klysta darydami tai, ką, jų įsitikinimu, jie turėtų daryti, vis dar yra problema. Jis pateikia keletą paaiškinimų. Pavyzdžiui, žmogus gali žinoti, ką jis turėtų daryti laikydamasis veikimo principo, bet nepaisydamas savo principo, nes nesinaudoja savo žiniomis; taip gali atsitikti, kai žmogus yra girtas ar beprotis arba miega. Taigi susijaudinęs žmogus gali padaryti tai, ko šiaip jau žino neturįs daryti. Arba žmogus gali nesuvokti situacijos kaip netinkamos taikyti vieną iš savo principų. Tačiau čia mes turėtume atkreipti dėmesį ne į Aristotelio paaiškinimų adekvatumą. Galėtume pateikti platų įvairių tipų atvejų diapazoną, kuriame atsiranda plyšys tarp to, ką agentas vaizduojasi darąs ir ką daro. Tačiau įdomu, kad Aristotelis, ir tuo jis labai priartėja prie Sokrato, jaučia, kad reikia kažkaip ypatingai paaiškinti dorovinio silpnumo ir nesėkmės faktus, kad tokia silpnybė ar nesėkmė sudaro problemą. Iš to lyg ir išeitų, kad pirminė Aristotelio prielaida yra ta, kad žmonės yra racionalios būtybės daug labiau, nei mes iki šiol jiems to racionalumo priskyrėme. Tai būtų galima paaiškinti tuo, kad jei žmonės visada darytų tai, kas jiems atrodo geriausia, nebebūtų ką aiškinti. Tačiau bet kokiam žmonių, kaip agentų, vertinimui, kuriame pateikiami ir kiek pakomentuojami tik silpnumo ir nesėkmių faktai, lemta būti netobulam. Žmogiškieji troškimai nėra tiesmukos paskatos nedviprasmiškų tikslų link, kaip kad biologiniai instinktai ir paskatos. Troškimams reikia tikslų, o žmones reikia lavinti, kaip jų pasiekti; principų turėjimo esmė yra iš dalies atskleisti ir diagnozuoti nesėkmę, kuri gali pasitaikyti siekiant tikslų. Taigi polinkis klysti yra pagrindinė žmogaus prigimties savybė, o ne šalutinė. Todėl būtybės, kuri nebuvo linkusi klysti, atvaizdas negalėjo būti žmogaus atvaizdas. Evangelijų Jėzaus atvaizdui trūksta laukinių pagundų ir Getsemano pagundos, kad

mums galima būtų parodyti, bent jau sekant autorių ketinimais, ne tik *tobulą* žmogų, bet tobulą *žmogų*.

Tai, kad Aristotelis neryžtingai pripažino žmogaus polinkį klysti, yra susiję ne tik su filosofiniu aklumu šios žmogiškosios savybės svarbai, bet ir su doroviniu požiūriu į tokį klestėjimą, kurį galima pavadinti tik išpuikimu. Tai aiškiai matyti jam kalbant apie dorybes. Aristotelio pateikiamas dorybių sąrašas aiškiai suskyla į dvi dalis, ir to pats Aristotelis greičiausiai nesuvokė. Viena vertus, yra tokie bruožai, kaip drąsa, susilaikymas ir lipšnumas, kurie vargu ar gali būti nevertinami žmonių bendruomenėje. Tačiau, žinoma, net ir juos reikia matuoti. Vienoje šios skalės pusėje dedamos normos ir bruožai, kurių jokioje žmonių visuomenėje negalima būtų visiškai išsižadėti, nes jokiai jų neturinčiai grupei negalima būtų pritaikyti visuomenės koncepcijos. Tai logikos dalykas. Kai Viktorijos laikų antropologai apiplaukė aplink pasaulį, jie pranešė apie empiriniu būdu pasiektą apibendrinimą, kad kai kurios normos visose visuomenėse kartojasi, kaip kad lyginamosios anatomijos atstovas galėtų pranešti apie kaulų struktūros panašumus. Tačiau apsvarstykime tiesos sakymo klausimą. Tam, kad kiekviena būtybių grupė būtų pripažinta kaip žmonių visuomenė, būtina loginė sąlyga yra ta, kad ji turėtų kalbą. Būtinoji kalbos egzistavimo sąlyga yra ta, kad turi būti bendros taisyklės, o tos bendros taisyklės turi būti tokios, kad ketinimą pasakyti, kad yra tai, kas yra, visada galima numanyti. Jeigu žmogui pasakius „lyja" nesugebėtume tokios prielaidos padaryti, tada tai, ką jis pasakė, mums visiškai nieko nepraneštų. Tačiau ši prielaida, būtina, kad kalba būtų prasminga, yra galima tik tokiu atveju, jei tiesos sakymas yra socialiai priimtina ir pripažinta norma. Iš tiesų, pats melas įmanomas tik tada ir remiantis tokia prielaida, kad žmonės tikisi tiesos. Kai to nesitikima, apgaulės galimybė taip pat išnyksta. Taigi tiesos sakymo normos ir sąžiningumo dorybės pripažinimas, atrodo, yra įrašytas į visuomenės koncepciją. Kitos dorybės, nors ir logiškai nebūtinos visuomenės gyvenime, pagal kauzalinį ryšį yra akivaizdžiai būtinos tokiam gyvenimui palaikyti, jeigu kai kurie labai paplitę ir elementarūs žmogaus gyvenimo ir aplinkos faktai yra tokie, kokie yra. Taigi pripažinus, kad egzistuoja materialinis nepriteklius ir fiziniai pavojai, ir konkurenciniai siekiai, tiek drąsa, tiek teisingumas arba nešališkumas iškeliami į pirmą vietą. Tai dorybės, kurios, esant tokiems faktams, pasirodo priklausančios žmogiškojo gyvenimo formai kaip tokiai. Kitos dorybės vėlgi, pasirodo, yra neišvengiamai pripažintinos kiekvienoje visuomenėje, kurioje egzistuoja gana plačiai paplitę žmogiškieji troškimai. Gali būti išimčių, bet, tarp kitko, jų reta. Taigi lipšnumas yra bendra žmogaus dorybė, nors bet kas iš mūsų gali at-

sitiktinai susidurti su tokiais žmonėmis, kaip, pavyzdžiui, irzlieji dobuaniečai, kurių tokiais nepavadinsi. Tačiau kitame skalės gale yra dorybės, kurios yra daugiau ar mažiau pasirenkamojo pobūdžio, kitaip sakant, priklausančios galimoms konkrečioms socialinėms formoms, arba kurios yra grynai individo pasirinkimo dalykas. Nearistoteliškos, tačiau krikščioniškos meilės priešui ir nusižeminimo dorybės, įsigalėjusi praktika atsukti kitą skruostą, atrodo, priklauso pastarajai kategorijai, o angliškosiose ir daug labiau aristoteliškose viešosiose mokyklose pripažinta „džentelmeniškumo" dorybė – pirmajai. Aristotelis nepripažįsta šių skirtumų, todėl Aristotelio sąraše greta randame tokias dorybes, kurių, kaip bet kas sutiktų, sunku nepripažinti dorybėmis, ir tokias tariamas dorybes, kurias sudėtinga suvokti už paties Aristotelio gyvenamojo laikotarpio socialinio konteksto ir to, kaip Aristotelis jas tame kontekste apibūdina.

Dvi dėmesio reikalaujančios Aristotelio dorybės šiuo požiūriu yra „didingos sielos žmogaus" (μεγαλόμυχοζ) ir teisingumo. Didingos sielos žmogus „daug reikalauja ir daug nusipelno". Aristoteliui reikalauti mažiau, nei esi nusipelnęs, yra yda, kaip ir reikalauti daugiau. Ypač dėl garbės didingos sielos žmogus ir reikalauja, ir nusipelno daug. Kadangi didingos sielos žmogus turi nusipelnyti daugiausia, jis turi turėti ir kitas dorybes. Šis tobulybės pavyzdys yra siaubingai išdidus. Jis niekina paprastų žmonių rodomą pagarbą. Jis kilnus su pavaldiniais. Jis grąžina pašalpas, kad netaptų įsipareigojęs, o kai „atsilygina už paslaugą, tai su kaupu, nes tik šitaip pirmasis geradarys taps gavėju ir po to skolininku". Nesibijodamas ir nesitikėdamas palankumo jis sako, ką galvoja, nes yra prastos nuomonės apie kitus ir nelinkęs to slėpti. Jis susiduria su mažai pavojų, nes yra mažai dalykų, kuriuos jis vertina ir norėtų apsaugoti nuo žalos.

Aristotelis sukuria jį neklystantį, nes didingos sielos žmogui Aristotelis nesuteikia klystamumo jausmo. Didingos sielos žmogui būdingoms nuostatoms reikalinga aukštesniųjų ir žemesniųjų visuomenė, kurioje jis galėtų parodyti savo ypatingą maloningumo rūšį. Iš esmės jis yra nelygiųjų visuomenės narys. Tokioje visuomenėje jis yra savimi patenkintas ir nepriklausomas. Jis pasineria į įtartiną eikvojimą, nes „jam patinka turėti gražius, bet nenaudingus daiktus, nes jie yra geriausi jo nepriklausomybės ženklai". Beje, jis vaikšto lėtai, jo gilus balsas ir gerai apgalvota tartis. Jis mano, kad nieko nėra didinga. Tik įžeidinėja jis tyčia. Jis labai panašus į anglų džentelmeną.

Vienu iš Aristotelio teisingumo analizės aspektų siaubingas dorybingo gyvenimo viršūnės paveikslas turi beveik tiek pat sukrečiantį atitikmenį. Labai daug kas iš to, ką Aristotelis sako apie teisingumą, yra aišku ir sunkiai

ginčijama. Jis skiria distribucinį teisingumą – nešališkumą – ir korekcinį teisingumą, kurio prireikia atitaisant padarytą žalą. Distribucinį teisingumą jis apibrėžia pagal vidurį: „Neteisingai elgtis reiškia turėti daugiau nei priklausytų, o nukentėti nuo neteisybės reiškia turėti mažiau nei priklausytų", o teisingumas yra vidurys tarp neteisingo veiksmo ir kentėjimo nuo tokio. Bet kai Aristotelis vėl vartoja *σικαινζ*, kuris reiškia *arba* „nešališkas", arba „teisus", *arba* „veikiantis pagal įstatymus", jis be argumentų tvirtina, kad kas neįstatymiška, yra šališka, o viskas, kas šališka, yra neįstatymiška. Tai, kad Aristotelis yra pasirengęs patikėti, jog pozityvūs esamų valstybių įstatymai galėtų būti daugiau negu tik vienas nešališkumo ir teisumo variantų, *Etikoje* yra ne taip aišku, kaip *Politikoje*[19]. „Įstatymai nukreipti arba į visų bendrą interesą, arba į interesą tų, kurie turi galią ir yra apriboti dorybės ar ko kita panašaus; taigi tam tikra prasme teisingu mes vadiname visa, kas paveikia ar užtikrina politinės bendruomenės laimę ar sudedamąsias laimės dalis." Toliau Aristotelis vaizduoja įstatymą, kuris gėrisi dorybe ir draudžia ydą, nebent tai įvyksta iš nerūpestingumo. Tai turėtų mums priminti Aristotelio pasitenkinimą esama visuomenės sąranga. Turbūt jis taip pat neatsitiktinai tiki, kad kai kurie žmonės yra vergai iš prigimties.

Kita vertus, Aristotelis, atrodo, turi pranašumų, kai draugystę įskaičiuoja tarp būtinųjų savybių žmogaus, kuris pasiekia ar turėtų pasiekti gėrį. Jis skiria draugystės atmainas – tarp lygiųjų ir nelygiųjų; besiremiančios bendru malonumu; abipuse nauda ar bendra dorybe – ir sudaro tipišką katalogą, kurio detalės yra svarbios mažiau negu tas faktas, kad apie tai iš viso svarstoma. Bet Aristotelio idealaus žmogaus pasitenkinimas savimi giliai žaloja ir iškreipia jo draugystės sampratą. Iš jo draugų tipų sąrašo galima spręsti, kad visuomet galime klausti: kuo ta draugystė paremta, kokiu tikslu ji egzistuoja? Tačiau nebelieka vietos žmogiškųjų ryšių tipui, apie kuriuos visai nebėra prasmės klausti, kuo jie paremti, kokiu tikslu egzistuoja. Tokie ryšiai gali būti įvairiausi: homoseksuali Achilo meilė Patroklui ar Alkibiado Sokratui; romantinis Petrarkos atsidavimas Laurai; santuokinė sero Thomo More'o ištikimybė žmonai. Tačiau nė vieno jų neįmanoma įtraukti į Aristotelio katalogą. Kitaip nei asmens gerumui, mielam būdui ar naudingumui, asmens meilei Aristotelis neranda vietos. Galėtume suprasti kodėl, prisiminę didingos sielos žmogų. Jis žavisi viskuo, kas gera, taigi jis žavėsis šiuo kitų bruožu. Tačiau jam nieko nereikia, jis savo dorybingumu yra patenkintas. Todėl draugystė jam visuomet bus tam tikra abipusio dorovinio susižavėjimo bendrija, ir būtent tokią draugystę Aristotelis ir vaizduoja. Tai vėlgi atskleidžia socialinį Aristotelio konservatizmą. Kokia gali būti ideali visuo-

menė žmogui, kuriam idealas yra sukauptas ego, kaip ir Aristoteliui?

Dorybės ugdymas Aristoteliui, žinoma, nėra savitikslis. Dorybės yra vertybės, pasireiškiančios tokio tipo veiksmais, kurie rodo žmogiškąjį tobulumą. Tačiau priesakai: „Būk doras", „Būk drąsus", „Būk didingos sielos", „Būk nuosaikus" mums nepasako, ką daryti, tiksliau, ko siekti; jie greičiau pataria, kaip turėtume elgtis siekdami tikslo, kad ir koks jis būtų. Koks turėtų būti tas tikslas? Iš ko, galų gale, susideda *εὐδαιμονία*? Kas yra žmogaus gyvenimo *τέλος*? Aristotelis labai rimtai pripažįsta malonumą, tačiau vėliau jo atsisako. Šiuo klausimu jis turi pateikti įrodymus dvejopiems oponentams. Speusipas, Platoną pakeitęs Akademijos vadovo poste, įrodinėjo, kad malonumas jokiu būdu nėra gėris. Eudoksas, astronomas, kuris taip pat buvo Platono mokinys, priešingai – manė, kad malonumas yra aukščiausias gėris. Aristotelis norėjo paneigti Speusipo poziciją, tačiau nepripažino ir Eudokso argumentų. Jo argumentai apie malonumo gerumą ar kad bent kai kurie malonumai yra gėris iš dalies paneigia Speusipo poziciją. Pavyzdžiui, įrodinėti, kad malonumai yra blogi, nes kai kurie jų kenkia sveikatai, vadinasi, įrodinėti, kad sveikata yra blogis, nes kartais sveikatos siekimas kertasi su turto siekimu. Aristotelis, atvirkščiai – nurodo tą faktą, kad visi siekia malonumo, norėdami įrodyti, kad jis yra gėris, ir jis pateikia kitą argumentą, kad malonumas yra priimamas, jo žodžiais tariant, kaip nekliudoma veikla. Nekliudoma veikla jis vadina tokią veiklą, kuria pasiekiama savo tikslo, tai yra, padaroma gerai. Jis įrodinėja, kad kiekvienas patiria malonumą užsiimdamas nekliudoma veikla; visi nori, kad jų veiklai nebūtų kliudoma; todėl visiems malonumas turėtų būti gėris. Tačiau iš tiesų malonumas pasirodo esąs panašus į kitas veiklos formas vieninteliu visiems būdingu veiksniu; Aristotelis trumpam tampa artimas Eudoksui, o kai kurie mokslininkai mano, kad VII *Etikos* knygoje jis iš tikrųjų užima tokią poziciją. Kad ir kaip ten būtų, X knygoje jis pateikia argumentus prieš tokią Eudokso poziciją, tačiau net ir čia jį aiškiai trikdo malonumo ir žmogaus gyvenimo *τέλος* ryšys. Jo sutrikimo priežastis yra aiški. Malonumas aiškiai atitinka kai kuriuos kriterijus, kuriuos privalo atitikti viskas, kam skirtas toks vaidmuo, kaip *τέλος*, tačiau lygiai taip pat jis neatitinka kitų kriterijų. Mes patiriame malonumą, jei ką nors gerai padarome (vėl nekliudoma veikla), pasitenkinimas veikla yra kriterijus daryti taip, kaip norime tai daryti, kad pasiektume veiksmo *τέλος*. Pats *τέλος* turėtų būti veikimo priežastis, ir kad mes patirsime malonumą, yra visuomet veikimo priežastis, net jei tai būtų ir negalutinė priežastis. Malonumo taip pat siekia beveik visi, todėl atsiranda universalusis *τέλος*; tačiau jis taip pat gali būti priemonė kam nors kitam pasiekti. Mes nesiekiame malo-

numo, kad iš jo gautume dar ką nors. Tuo pat metu malonumui yra būdingi tokie bruožai, kurie leidžia manyti, kad jis nėra *τέλοζ*. Jis nepabaigia ir nenutraukia veiklos; t.y. malonumas, kurį mes patiriame ką nors darydami, nėra ženklas, kad mes pasiekėme tikslą ir todėl turėtume sustoti. Greičiau malonumas yra priežastis tą veiklą tęsti. Be to, nėra tokio konkretaus veiksmo ar kelių veiksmų, kuriuos galėtume apibūdinti kaip būdus malonumui patirti. Malonumas patiriamas įvairios veiklos srityse, ir sakyti, kad malonumas yra *τέλοζ*, mums niekada savaime negalėtų suteikti priežasties pasirinkti vieną, o ne kitą veiklos sritį. Tačiau taip daryti yra *τέλοζ* paskirtis. Galų gale mūsų kokia nors veikla patiriamo malonumo negalima atskirti nuo pačios veiklos; patirti ar mėgautis malonumu ką nors veikiant nereiškia daryti ką nors ir patirti kažką, be to, kas yra malonumas. Mėgautis žaidimu nereiškia žaisti, be to, patirti jausmus, tarkim, kurie yra malonumas. Mėgautis žaidimu reiškia paprasčiausiai gerai žaisti ir nesiblaškyti, taip sakant, visiškai įsitraukti į žaidimą. Taigi mes negalime apibrėžti malonumo kaip kokio nors *τέλοζ*, atskirai nuo veiklos, nes jam pasiekti priemonė yra veikla. Malonumas, teigia Aristotelis įsimintinu, bet nieko nesakančiu posakiu, pasirodo ant *τέλοζ* „kaip raudonis ant jaunuolio skruostų".

Skirtinga veikla, skirtingi malonumai; tad kokia veikla? Gero žmogaus veikla. Tačiau kas tai būtų? „Jei laimę sudaro veikla pagal dorybę, būtų protinga, kad tai būtų veikla pagal aukščiausią dorybę, o tai yra dorybė to, kas mumyse yra geriausio." Kas mumyse yra geriausio, yra protas, o būdinga proto veikla yra *θεωρία*, spekuliatyvus protavimas apie nekintamas tiesas. Toks spekuliatyvumas gali būti kontinualus ir būti malonus, tai yra, kaip šiurkštokai sako pats Aristotelis, „maloniausia" veiklos forma. Tai yra užsiėmimas pačiam sau. Jis neturi praktinių išdavų, todėl negali būti priemonė kam nors kitam pasiekti. Tai laisvalaikio ir taikaus meto veikla, o laisvalaikis yra laikas, kai mes užsiimame įvairiais dalykais dėl jų pačių, nes darbo reikalais užsiimama dėl laisvalaikio, o karu – dėl taikos. Be kita ko, kadangi jis nekinta erdvėje ir laike, jis siejamas su dievybe. Sutapatindamas nekintamumą ir dievybę Aristotelis seka Platonu ir kitų graikų filosofų teorijomis.

Taigi, kad ir kaip būtų nuostabu, žmogiškojo gyvenimo tikslas yra metafizinis tiesos apmąstymas. Traktatas, prasidėjęs užsipuolant Platono Gėrio Formos koncepciją, baigiasi ne taip toli nuo to paties niekinamo požiūrio į žmogų. Išorinis gėris yra būtinas tik iki tam tikros ribos, o turto reikia nedaug. Taigi visas žmogiškasis gyvenimas pasiekia viršūnę užsiimdamas spekuliatyviąja filosofija, esant proto įnašui. Išvados banalumas akivaizdesnis būti negalėtų. Tad kam jos siekiama? Viena užuomina slypi Aristotelio

„savarankiškumo" koncepcijoje. Žmogaus veikla jam bendraujant su kitais žmonėmis, Aristotelio supratimu, galų gale tam paklūsta. Žmogus gali būti socialinis plius politinis gyvūnas, tačiau jo socialinė ir politinė veikla nėra svarbiausia. Kas galėtų sau leisti gyventi turėdamas tiek laisvo laiko ir pinigų ir būti tiek nesusaistytas įvairių reikalų su išoriniu pasauliu? Žinoma, tik keli žmonės. Tačiau tai nepanašu į prieštaravimą Aristoteliui: „Daugelio žmonių prigimtyje slypi tai, kad jie juda tik iš baimės, o ne garbės jausmo vedami, kad susilaiko nuo blogio ne dėl jo niekingumo, bet bijodami susilaukti bausmės, nes gyvenime vadovaudamiesi jausmais jie nori tinkamo malonumo ir ieško priemonių tą malonumą pasiekti, ir priešingai – vengia pastangų, bet jie neturi net supratimo apie kilnius tikro malonumo tikslus, nes jie to niekada neragavo." Taip Aristotelis daro išvadą, kad etikos teorijomis jų nei patrauksi, nei pakeisi. Tonas kaip ir Platono *Įstatymuose.*

Aristotelio auditorija yra akivaizdi laisvalaikį leidžianti mažuma. Mes jau susiduriame ne su žmogaus gyvenimo *τέλοζ* pačiu savaime, o su *τέλοζ* vienos gyvenimo rūšies, iš kurios turėtų kilti tam tikra hierarchinė socialinė santvarka, išanksto numatanti visatos viziją, kur laiko neribota tiesa yra metafiziškai aukščiau už žmogiškąjį kintamą jutiminį patyrimą ir įprastą racionalumą. Visas Aristotelio schematiškas puikumas įrodinėjimo metu išnyksta pabaigoje teisinantis dėl nepaprastai žiaurios žmogiškosios egzistencijos formos. Iš karto galima paprieštarauti: tai reikštų spręsti apie Aristotelį pagal mūsų vertybes, o ne jo. Tai reikštų jaustis kaltam dėl anachronizmo. Bet tai netiesa. Sokratas jau yra pateikęs tiek savo mokymo, tiek savo gyvenimo alternatyvią dorybių grupę; graikų tragedijoje pateikiamos visiškai kitokios galimybės; Aristotelis pasirinko tai, ką pasirinko ne dėl alternatyvių požiūrių į žmogiškąjį gyvenimą neišmanymo. Kaip mums tada suprasti *Etikoje* pateikiamo filosofinės įžvalgos ir socialinio obskurantizmo derinį? Norėdami į šį klausimą atsakyti, turime pažvelgti į jo darbus iš platesnės perspektyvos.

VIII
skyrius

POST SCRIPTUM GRAIKŲ ETIKAI

Dėl darbo pasidalijimo ir funkcijų diferenciacijos ankstyvosiose visuomenėse atsiranda žodynas, kur žmonės apibūdinami pagal atliekamus vaidmenis. Vertinamųjų žodžių vartojimas čia sunkiai pritaikomas, nes bet kokį vaidmenį galima atlikti gerai arba blogai, o įprastam elgesio modeliui galima paklusti ar nuo jo nukrypti. Tuo tarpu platesnio masto vertinimas yra galimas tik tada, kai tradicinis elgesio vaidmuo lyginamas su kitomis galimybėmis, o būtinumas pasirinkti tarp seno ar naujo tampa socialinio gyvenimo faktu. Todėl nenuostabu, kad perėjimo nuo Homero poemų visuomenės prie penktojo amžiaus miesto–valstybės metu *gėrio* ir giminiškų koncepcijų vartosenos įvairavo, ir tik vėlesniųjų dešimtmečių žmonės nedrąsiai imasi šias vartosenas apmąstyti. Graikų etikos filosofija skiriasi nuo vėlesnės dorovės filosofijos tais dalykais, kurie atspindi skirtumą tarp graikų ir naujųjų laikų visuomenės. Pareigos ir atsakomybės koncepcijos palyginti su naujųjų laikų požiūriu tebuvo vos užsimezgusios ar pasitaikydavo atsitiktinai; svarbiausios buvo gėris, dorybė ir apdairumas. Šių koncepcijų atitinkamos reikšmės sukasi aplink vieną esminį skirtumą. Apskritai graikų etika klausia: ką man daryti, kad gerai sektųsi? Naujųjų laikų etika klausia: ką turėčiau daryti, kad daryčiau gerai? – ir klausiama taip, lyg daryti gerai nebūtų susiję su sėkme. Oxfordo filosofas H. A. Prichardas[20], kurio darbai kiaurai persmelkti šiuolaikinės etikos dvasia, galėtų apkaltinti Platoną suklydus iš viso vien tik dėl mėginimo pateisinti teisingumą. Pateisinti teisingumą reiškia parodyti, kad jis naudingesnis už neteisingumą, kad mums naudinga būti teisingiems. Bet jei mes darysime tai, kas teisinga ir teisu, nes mums tai naudinga, tai Prichardas kaip savaime suprantamą dalyką priima tai, kad mes to nedarome, nes tai iš principo yra teisinga ir teisu. Iš tiesų dorovė negali būti pateisinama iš išorės; jei mes nedarysime to, kas teisu dėl paties teisumo, tai nepaisant, ar tai darome savo labui, ar ne, mes nedarome to, kas yra teisu.

Prichardo prielaida yra ta, kad sąvoka to, kas yra daroma mūsų labui ar kas mums naudinga, yra logiškai nepriklausoma nuo koncepcijos, ką daryti teisinga ir gerai mums patiems. Etikos požiūriu yra grynai atsitiktinis sutapimas, laimingas atsitiktinumas, jei tai, kas naudinga, yra ir teisinga. Daryti tai, ko norime, ir gauti tai, ko norime, yra viena, o daryti tai, ką turėtume, – kas kita. Prichardas čia nepastebi ne tik Platono esmės, bet ir Platono vartojamo graikų dorovės žodyno implikacijų. Graikų dorovės žodynas sudarytas ne taip, kad mūsų troškimai ir mūsų doroviniai tikslai yra būtinai nepriklausomi. Tau gerai ir tau sekasi – abu šie dalykai atsispindi viename žodyje *εὐδαίμων*. Žinoma, iš šių grynai kalbinių svarstymų matyti labai mažai turinio. Išlieka klausimas, ar skirtumą, kuris lieka nepastebėtas graikų dorovės žodyne, aiškiai išryškina naujųjų laikų etika ar graikų etika, kuri atsisako klaidingo ir painaus skirtumo aiškinimo. Vienas iš būdų atsakyti į šį klausimą būtų toks.

Etika susijusi su žmogiškaisiais veiksmais. Žmogiškieji veiksmai yra ne tik kūno judesiai. Galėtume nurodyti kaip pavyzdžius žmogiškųjų veiksmų aktus, kurie atliekami įvairiais kūno judesiais – rankos paspaudimo judesiai, vėliavos iškėlimo judesiai galėtų būti pavyzdžiai, reiškiantys žmogaus sutikimą. Galėtume nurodyti tuos pačius kūno judesius, kurie yra pavyzdžiai labai skirtingų veiksmų – kojų judesiai galėtų būti bėgimas varžybose ir pabėgimas iš mūšio. Kaip tokiu atveju galėčiau apibūdinti elgesį, kaip veiksmą ar veiksmų sekos dalį, o ne tik kūno judesį? Atsakymas būtų tik toks: juo parodoma, jog siekiama kokio nors tikslo, kuris sudaro dalį ar visą agento ketinimą daryti tai, ką jis daro. Be to, agento tikslas suprantamas tik kaip jo troškimų ir tikslų išraiška.

Dabar pasvarstykime, kaip pokantiškoji naujųjų laikų etika pabrėžia skirtumą tarp pareigos ir polinkio. Jei tai, ką aš darau, yra suprantama atsižvelgiant į tai, kad aš siekiu įgyvendinti savo troškimus, jei tie troškimai, manoma, suteikia man priežasčių daryti tai, ką darau, negali būti, kad taip darydamas atlieku savo pareigą. Todėl kai aš atlieku savo pareigą, tai, ką aš darau, negali būti laikoma žmogiškuoju veiksmu, suprantamu, kaip ir įprasti žmogiškieji veiksmai. Taigi pareigos atlikimas tampa savitiksle sritimi, žmogaus gyvenime su niekuo daugiau nesusijusia. Į tai toks rašytojas, kaip Prichardas, atsakytų, kad taip iš tiesų ir yra ir būtų klaidinga manyti, kad galėtų būti kitaip. Tačiau dabar kitu požiūriu galėtume išsamiau panagrinėti Prichardo poziciją ir atskleisti jos istorines šaknis. Taip darydami mes pamatysime, kaip laipsniškai silpsta pareigos koncepcija ir panašios koncepcijos, kuriose pastebimas perėjimas nuo tokios pareigos sąvokos, kai jai priskiria-

mas reikalavimas atlikti tam tikrą vaidmenį, kurį atliekant siekiama visiškai aiškaus tikslo, išreiškiančio natūralius žmogaus troškimus (pavyzdžiui, pagalvokite apie tėvo, jūrininko ar gydytojo pareigas); kitas žingsnis yra greičiausiai pareigos koncepcija, kai individas turi kažką padaryti, neatsižvelgdamas į savo asmeninius troškimus; pagaliau pasiekiame pareigos koncepciją, kuri visiškai atskiriama nuo troškimų. Jei istoriškai negalėtume paaiškinti Prichardo pareigos koncepcijos, manau, labai tikėtina, kad užimtume antropologų poziciją, kurie sutinka naują ir nesuprantamą žodį, tokį kaip, pavyzdžiui, *tabu*, žodį, kuris glumina, nes paaiškėja, kad jis reiškia ne vien tik „draudžiama", bet ir pateikia to draudimo priežastį, tačiau neaišku kokią. Taigi, kai koks nors Prichardas sako, kad ką nors daryti yra mūsų „pareiga", jis ne tik mums liepia taip daryti, lyg ištartų paliepimą „Daryk taip", bet, atrodo, pateikia mums ir priežastį. Vadinasi, kaip kad mes galėtume paklausti polineziečių, kodėl turėtume nuo ko nors susilaikyti, nes tai yra tabu, taip norėtume paklausti Prichardą, kodėl turėtume ką nors daryti dėl to, kad tai yra mūsų pareiga. Kiekvienu atveju atsakymas būtų panašus ir panašiai nesuprantamas: „Nes tai yra tabu", „Nes tai yra tavo pareiga". Galų gale tai tampa nesuprantama, nes trūksta sąsajos su kitais tikslais, siekiais ir troškimais. Tačiau koncepcija, kurią aiškina Prichardas, yra įprastos vartosenos. „Kodėl turėčiau taip daryti?" „Tu tiesiog turėtum" – šiuolaikinėje visuomenėje tai nėra neįprasta dorovinio dialogo forma. Taigi filosofinis aiškinimas kelia įdomių problemų apie koncepcijos vaidmenį mūsų socialiniame gyvenime. Tačiau šioje pakopoje, užuot jomis užsiiėmę, turime grįžti prie graikų. Lemiamas dalykas, kurį reikia tuojau aptarti, yra tas, kad dabar galbūt yra aiškiau, *kodėl* versdami graikiškuosius dorovės žodžius negalime vartoti dorovės žodžių, išreiškiančių šiuolaikinę pareigos koncepciją; taip yra, nes pirmieji išlaiko ryšį su troškimų žodynu, kurio požiūriu jie taptų suprantami.

Tokiu atveju graikų vertinamųjų terminų funkcija – įvertinti skirtingas poelgių galimybes atsižvelgiant į troškimus, tačiau į kuriuos iš mūsų troškimų? Tiek Platonas, tiek Aristotelis sukritikuoja paprastutį sofistų žmogiškųjų troškimų paveikslėlį. Turėtume paklausti ne tik, ko mes dabar iš tikrųjų norėtume, bet ko laikui bėgant ir iš esmės mes norime norėti. O tai numato žmogaus paveikslas, įvairiai aiškintas tiek Platono, tiek Aristotelio, kurie tikrą pasitenkinimą objektyviai iškelia aukščiau už kitokį. Čia vartojamas žodis *objektyviai* reiškia, kad egzistuoja neasmeniškas, nepasirinktas kriterijus. Koks jis? Tai, kad kažkoks toks kriterijus yra, išplaukia iš to, kad klausimą: – kas žmogui yra gėris? – ar tiesiog: – kas žmogui yra gerai? – mes laikome suprantamu. Jei kokio nors kriterijaus, kuris padėtų pasirinkti vieną iš

galimų atsakymų, nėra, visi kiti galimi atsakymai yra vieno lygmens, o klausimas nustoja prasmės. Žinoma, tai nereiškia, kad privalo būti toks kriterijus (ar kriterijai), tačiau reiškia, kad klausimas ir kriterijus kyla ar nyksta kartu. Platono transcendentalizmas iš dalies atsiranda iš to, kaip jis tai suvokia. Jis tiki, kad kriterijus turi būti. Jo negalima išvesti iš jau egzistuojančios socialinės struktūros ir institucijų, nes norėdami jas kritikuoti mes vartojame vertinamąsias koncepcijas. Jo taip pat negalima išvesti iš mūsų troškimų, kad ir kokie jie yra, nes kritikuodami ir rūšiuodami troškimus mes vartojame savo vertinamąsias koncepcijas. Todėl nesunku apibendrinti, kad jis kilo iš tvarkos, kuri egzistuoja atskirai nuo žmogiškojo gyvenimo kaip tokio. Platonas mato tą kriterijų kaip transcendentinį, o Aristoteliui jis įsiterpia į vieną konkretų praktikos ir socialinio susitarimo tipą. Jie abu mano, kad jei samprotavimų grandinė, kurią sudaro atsakymai į klausimus, kas žmogui yra gėris, turėtų būti racionalių argumentų grandinė, tai turėtų iš esmės būti tik viena tokia grandinė ir joje tik viena esminė grandis, kurioje tas kriterijus pasiekia galutinę išvadą (Gėrio Formos viziją arba eudemonistinį pamąstymą). Tai, žinoma, klaida, ir klaida, kurią daro tiek Platonas, tiek Aristotelis, nes nesupranta sąlygų, kurių reikia laikytis, kad būtų prieinami tokie kriterijai, kurių egzistavimą jie priima kaip savaime suprantamą – net jei kartais ir abejoja dėl jų tikrosios prigimties.

Jei kiekvieną tyrinėjimo formą laikome racionalia, spėčiau, kad yra kažkoks kriterijus, leidžiantis apibrėžti, ar atsakymai į klausimus yra teisingi ar ne. Kalbėdamas apie kriterijų, turiu galvoje standartą, kurio individas savo noru ar pasirinkimu negali laisvai priimti ar atmesti. Jis gali atmesti duotą kriterijų remdamasis racionaliu pagrindu, kad jo klaidingumas išplauktų iš dar fundamentalesnio ar plačiau taikomo kriterijaus; arba atidžiau patyrinėjęs jis gali suvokti, kad siūlomas kriterijus yra nesuprantamas. Aptarkime du visiškai skirtingo pobūdžio pavyzdžius.

Aritmetika yra racionali disciplina, nes joje vadovaujamasi taisyklėmis. Taisyklės, taikomos paprasčiausiems aritmetiniams veiksmams, leidžia mums spręsti, ar duotosios sumos atsakymas yra teisingas, ar ne. Visi, kas supranta žodžių *vienas, du, plius, lygu* ir *trys* reikšmes, neturi pasirinkimo spręsdami, ar teiginys „vienas plius du lygu trys" yra teisingas. Tačiau duotųjų žodžių sutartinės reikšmės sąlyga yra ta, kad turi būti socialiai nusistovėjusi skaičiavimo praktika. Įsivaizduokime gentį, neturinčią skaičių koncepcijų, nes neturi skaičiavimo praktikos. Nenoriu pasakyti, kad skaičiavimas, kaip socialinė, mokintina praktika, logiškai eina prieš skaičių koncepcijas, nes ji yra paties skaičiavimo prielaida. Aš tik galėčiau apeliuoti į taisyklę

išspręsti ginčytiną aritmetikos klausimą bendruomenėje, kur skaičių koncepcija bus suprantama, o ji suprantama tik ten, kur skaičiavimas yra nusistovėjusi ir pripažinta praktika.

Dabar pasvarstykime, kaip vertinamieji terminai bent šiuo vienu aspektu panašūs į aritmetinius. Mums labiau įprasta galvoti apie aritmetiką, kaip racionalią discipliną, negu kad apie kriketo ir futbolo, šachmatų ir bridžo kritiką. (Taip iš dalies yra dėl to, kad studijuodami graikų kultūrą paprastai pervertiname Platoną ir neįvertiname Olimpinių žaidynių, apie kurias galime sužinoti iš Lučiano. Platonas apie „gimnastiką", žaidimus galvoja kaip apie priemones tikslui pasiekti, kaip apie švietimo disciplinos dalį, kurios esmė yra galutinis, nors ir visiškai kitokios rūšies produktas. Tai ir anglų viešųjų mokyklų doktrina, pagal kurią žaidimų esmė yra ta, kad jie formuoja „charakterį".) Tačiau savitikslė žaidimų kritikoje naudojamų koncepcijų studija filosofijoje net ir apie Platoną labai daug atskleidžia. Aptarkime gero kriketo žaidėjo koncepciją. Klausimai, ar žaidėjas yra geras žaidėjas ir kiek jis yra geras, suprantami, nes yra nusistovėję kriterijai: smūgių įvairovė, sugebėjimas improvizuoti, moralinė ištvermė krizių metu. Mes turime šiuos kriterijus, nes turime sėkmės ir nesėkmės kriterijus krikete apskritai bei žaidėjo vaidmens kriterijus konkrečiai, o varžybų laimėjimas, be abejo, nėra vienintelis kriterijus. Svarbu ir kaip tu jas laimi. Tačiau šie kriterijai taikytini tik dėl to, kad yra nusistovėjusi žaidimų praktika, ir juos gali taikyti tie, kas bendrai gyvena tą socialinį gyvenimą, kur ši praktika yra nusistovėjusi. Įsivaizduokite tautą, kuri neturėjo bendros žaidimo koncepcijos ir todėl neįgijo reikalingų kriterijų. Viskas, ką jie norėjo ir galėjo suvokti, buvo tai, kad žodis *geras* dažniausiai buvo vartojamas kontekstuose, kur išsakomas koks nors pritarimas. Jų filosofai pakankamai natūraliai kuria teorijas apie žodžio *geras* reikšmę, kurio esmė yra išreikšti pritarimą. Bet šios teorijos neišvengiamai nepastebi daugelio dalykų.

Graikų etikoje išties vyksta kažkas panašaus į šią įsivaizduojamą situaciją. Mes pradedame nuo visuomenės, kurioje vartojami vertinamieji žodžiai susieti su visuomenėje nustatyto vaidmens atlikimu. Mes galime iš tikrųjų įsivaizduoti visuomenę, kurioje taip ir yra, tik kur kas stipriau išreikšta nei įsivaizduojamoje aukščiau aprašytoje visuomenėje arba tikrose visuomenėse, atspindimose Homero poemose. Čia daiktavardžiai ir veiksmažodžiai, su kuriais vartojami vertinamieji būdvardžiai ir prieveiksmiai, visuomet bus tie, kurie įvardija vaidmenis ir vaidmens atlikimo veiklą. Taigi visos *geras* reikšmės priklausys tai grupei būdvardžių, kurių reikšmė ir poveikis priklauso nuo daiktavardžio ar daiktavardinio junginio, su kuriais jie susieti. Šią grupę

galime suprasti lygindami ją su grupe būdvardžių, kurių reikšmė ir poveikis nėra taip priklausomas. Tokie, pavyzdžiui, yra spalvas pavadinantys žodžiai. Mes galime padaryti juos beprasmiais jungdami su daiktavardžiu ar daiktavardiniu junginiu, kurie nesuteiks jokios prasmės, jei bus vartojami įprasta reikšme (pavyzdžiui, „rausvas racionalus skaičius"), tačiau kai jie jungiami su kokiu nors daiktavardžiu taip, kad sudaro prasmingą posakį, jų reikšmė nepriklauso nuo daiktavardžio. Dėl to tokiais atvejais galiu pagrįstai iš „Tai yra XY" išvesti tiek „Tai yra X", tiek „Tai yra Y". (Taip iš „Tai yra raudona knyga" galima pasakyti „Tai yra raudona" ir „Tai yra knyga".) Tačiau yra ir tokių būdvardžių, apie kuriuos taip sakyti būtų netiesa, nes tokių būdvardžių poveikis priklauso nuo konkretaus daiktavardžio, su kuriuo jis jungiamas, kadangi teisingo būdvardžio taikymo kriterijai įvairuoja priklausomai nuo daiktavardžio reikšmės. Toks yra *geras*, kai vartojamas siejant su vaidmens atlikimu. Tokių pasakymų kaip „geras piemuo" ir „geras generolas" arba „geras fleitininkas" teisingą taikymą apibrėžia kriterijai, lemiantys žodžių *piemuo, generolas* ir *fleitininkas* taikymą. Mokantis apibūdinti visuomenės gyvenimą, išmokstama jį ir vertinti. Be to, *geras* vartosena smarkiai įvairuoja, ir galėtume rasti tokius beasmenius ir objektyvius kriterijus, pavyzdžiui: „geras", vartojamas su įgūdžiais, ir „geras" vartojamas, kalbant apie vaistus, instrumentus, priemones tikslams pasiekti. Visuomenėje, apsiribojančioje tokiomis reikšmėmis, vertinimas būtų kriterijų, kurių individas neturėjo teisės pasirinkti, taikymo reikalas.

Tokia visuomenės vertinamoji vartosena primena vartoseną tų, kurie kritikuoja žaidėjų veiksmus žaidimo metu. Abiem atvejais egzistuoja nusistovėję standartai, abiem atvejais žodyno įvaldymas, būtinas žaidimui atpasakoti ir suprasti, yra logiškai neatsiejamas nuo šių standartų įgijimo. Abiem atvejais tas faktas, kad standartai yra objektyvūs ir beasmeniai, atitinka vertinamuosius nesutarimus ir net nesutarimus, kurių neįmanoma išspręsti. Taip atsitinka todėl, kad yra daugybė kriterijų, pagal kuriuos mes sprendžiame apie tai, kaip pasirodo žaidėjai, ką jie sugeba, daugybė, o ne vienas kriterijus kiekvienam vaidmeniui ar įgūdžiui vertinti. Taigi, vertinant kriketo žaidėją, sugebėjimas improvizuoti gali vertinamuoju svoriu skirtis nuo sugebėjimo suduoti smūgį, o vertinant generolą, sugebėjimas organizuoti tiekimo liniją gali būti vertinamas labiau už taktinius sugebėjimus mūšio lauke.

Kaip ir žaidimų kritikos atveju galėtume įsivaizduoti socialinę grupę, kuri prarado sugebėjimą vartoti vertinamuosius žodžius, taip pat galime įsivaizduoti visuomenę, kurioje tradiciniai vaidmenys nebeegzistuoja, o atitinkami vertinamieji kriterijai nebetaikomi, tačiau vertinamieji žodžiai iš-

lieka. Abiem atvejais visa, kas lieka iš vertinimo, yra žodžiais reiškiamas pritarimo jausmas. Žodžiai imami vartoti kaip ženklai, kuriais individualus kalbėtojas išreiškia savo skonį, norą, pasirinkimą. Jei įsivaizduotume filosofinę analizę analizuojančią, kaip skirtingos koncepcijos yra iš tikrųjų vartojamos bendrinėje kalboje, kaip loginių *vartojimo* ypatybių studijoje, tikriausiai pakliūtume į įdomius spąstus. Jeigu mes atkakliai tvirtintume, kad žodžio *geras* reikšmei priklauso tik tos vartojimo ypatybės, kurios pasireiškia kiekvienu jo vartojimo atveju, turėtume natūraliai apibendrinti, kad pagrindinė žodžio reikšmė yra pateikiama nustatant jo funkciją gerai vertinti ar išreikšti pritarimą, ar nurodyti pasirinkimą ir taip toliau; ir kad jo asociacijos su nešališkais, objektyviais kriterijais yra antrinės, papildomos ir atsitiktinės. Arba galime patekti į priešingus spąstus manydami, kad jei žodis *geras* įvairiais įprastais atvejais yra vartojamas suprantamai, pritaikant jį pagal beasmenius ir objektyvius kriterijus, visi vartojimo atvejai, kai jis nuo tų kriterijų yra atsiejamas, yra pernelyg nereikšmingi, kad būtų vertinami rimtai. Tačiau faktiškai, jei mes nematome, kad šie du vartojimo atvejai sudaro dvi viena po kitos einančias istorinės naracijos fazes, mes nesuprantame didesnės dalies žodžio *geras* esmės. Kai aš kalbu apie istorinę naraciją, turiu galvoje tą, kurios antroji dalis nesuprantama, kol nepateikiama pirmoji, ir kurioje mes nesuprantame pirmosios, kol nepamatome, kad vėlesnioji yra galima išdava to, kas buvo anksčiau. Kai žodis *geras* vartojamas tik ar pirmiausia išsakant pritarimą ar pasirinkimą, jo vartojimas yra nesuprantamas, nebent tai būtų liekana iš to laikotarpio, kai jo vartojimą lėmė beasmeniai, nepasirenkamieji kriterijai, kadangi jis neturi skiriamojo vartojimo ar funkcijos, kad skirtųsi nuo paprasto imperatyvo ar pritarimo. Kaip kad būtų pasakyta, jog kas nors pavadintas *geru* būtų ne daugiau geras, negu tas, apie kurį kas nors pasakytų: „Pasirink vieną iš tos rūšies", arba: „Tai ta rūšis, kurią aš renkuosi". Šį akivaizdų daugiažodžiavimą apie *geras* galima paaiškinti nurodant jo propagandines galimybes. Žodžio *geras* vartosena iš tikrųjų *pasako* ne daugiau, negu pasako žmogus, tiesiogiai pareikšdamas apie savo pasirinkimą arba pirmenybę, tačiau žmogus gali įsigudrinti sukurti įspūdį, kad pasakė daugiau, ir taip, vartodamas žodį *geras*, suteikti prestižą savo skambiam pasakymui. *Geras* šiuo požiūriu, išsakant pasirinkimą, yra padėties simbolis. Tačiau iš tiesų ši teorija atskleidžia savo pačios silpnybę, nes kodėl *gėriui* reikėtų tokio pobūdžio padėties? kodėl jis turi tokį prestižą? Atsakymas gali būti tik tas, kad jis atsinešė iš praeities paveldėtą išskirtinę padėtį, kad jis nurodo sąsają tarp kalbėtojo individulaus pasirinkimo bei pirmenybės ir to, ką pasirinktų *bet kas*, tarp *mano* pasirinkimo ir pasirinkimo, kurį lemia svarbūs kriterijai.

Tačiau būtų lygiai klaidinga manyti, kad žodis *geras* negali būti atskirtas nuo konkrečių kriterijų, kurie lemia jo vartoseną, ir vis tiek likti neaiškus. Žodžiui *geras* iš dalies suteikia bendrumo tas faktas, kad jo sąsaja su pasirinkimu ir pirmenybe egzistuoja nuo pat pradžių. Pavadinti ką nors *geru* reiškia sakyti, kad tas, kas norėtų tokios rūšies dalyko, turėtų pasitenkinti šituo konkrečiu egzemplioriumi. Mes pasitelkiame ne tik savo pačių pasirinkimą ir pirmenybę; mes taikome į daugiau, nei mūsų pačių pasirinkimas – mes taikomės į pasirinkimo normą. O visuomenėje, kurioje tradiciniai vaidmenys ir atitinkamas tradicinis elgesio vertinimas suiro arba išnyko, nesėkmingų pastangų vartoti žodį *geras*, kaip paprastą pasirinkimo ar pirmenybės išraišką, išdava gali būti mėginimas iš naujo nustatyti pasirinkimo normas. Ir nėra jokios priežasties, dėl kurios *geras* negalėtų įgyti naujų taikymo kriterijų.

Argumentuodamas kol kas griežtai mėginau laikytis tikslios istorinės raidos. Ši raida naudinga dėl dviejų skirtingų priežasčių. Ji išryškina sąsają tarp istorinio aiškumo ir loginių santykių. Pavyzdžiui, aš negaliu suprasti duotosios filosofinės teorijos loginės struktūros, kol nesuprantu problemų, kurias jos pagalba ketinama spręsti. Daugeliu atvejų negaliu tikėtis suprasti, kokios yra tos problemos, jeigu aš nežinau, kokias problemas kėlė tos teorijos filosofijos pirmtakai ir kaip istorinis kontekstas apriboja tų problemų sprendimus. Paprastai visada galima ir paprastai naudinga tiek problemą ir sprendimą, tiek klausimą ir atsakymą atitraukti nuo jų konkretaus konteksto ir ištyrinėti loginius dalykus, ypač nesižvalgant į jų *tikrąją* istoriją. (Būtent to filosofai idealistai, ypač R. G. Collingwoodas, kai kada nematė, tačiau ką jiems pavyko pamatyti ir tuo klausimu pasakyti, paaiškina daugiau, nei gerokai vėlesni darbai.) Dar daugiau, koncepcijos, kurios parūpina filosofinio tyrimo medžiagą, kaip mes jau pastebėjome, yra linkusios kisti. Taigi tai, kas iš pirmo žvilgsnio gali klaidingai pasirodyti kaip du skirtingi tos pačios koncepcijos aiškinimai, iš kurių mes turime rinktis, gali būti daug naudingiau svarstoma kaip du vienas po kito einantys kintančios koncepcijos nagrinėjimo atvejai, tačiau apie vieno kurio pasirinkimą negali būti nė kalbos. Abu atvejai yra reikalingi, kaip reikalingas ir jų ryšis, kad mes nepamestume iš akių nei kontinuumo, nei kitimo.

Be to, nagrinėti koncepcijas pagal tikslią istorinę raidą gali būti naudinga dėl kitos priežasties. Perėmę iš raidos kai kuriuos jos bruožus suteikiame jai tikslų pobūdį, sukuriame metodą, kuris leidžia pastebėti raidos panašumus, įsiterpusius visiškai skirtinguose istoriniuose procesuose. Pastebėję panašumą, galime pastebėti ir skirtumus. Aptarkime panašumus ir skirtumus tarp to, kas atsitiko graikiškojo *ἀγαθός* vartosenai ir kas atsitiko angliš-

kajam *duty* (pareiga). Iš pradžių *ἀγαθός*, kaip ir *duty*, buvo siejama su vaidmens atlikimu. Mes vis dėlto kalbame apie policininko arba karininko, priimto bandomajam laikotarpiui, pareigas, o visuomenėje, kur apie dorovinį gyvenimą plačiai svarstoma pagal vaidmens aiškinimą, tėvo ar karaliaus, pareigas tuoj pat gali griežtai apriboti papročiai, lygiai kaip dabar kai kurios pareigos apibūdinamos statutais. Tik žmogų atskyrus nuo jo vaidmenų, tačiau palikus jam „pareigos" koncepciją, ta koncepcija neišvengiamai kinta. Tas atskyrimas yra pakankamai radikalaus pasikeitimo pasekmė nusistovėjusioje visuomeninėje struktūroje ir neturėtų vykti visoje visuomenėje iš karto ir negrįžtamai. Jis gali vykti visuomenės dalyje ir taip, kad kitos dorovinės pažiūros galės jį įtakoti. Taigi iš dalies aštuonioliktojo amžiaus anglų visuomenėje pareigos koncepcija, siejama su pašaukimu, tapo bendra. Iš pradžių mūsų visuomenėje užimtumo vaidmenys ir funkcijos buvo aiškiai apibrėžti, turėjo hierarchinę struktūrą, kurią atitinka tikėjimas įvairiomis gyvenimo stacijomis, į kurias Dievas maloni pašaukti žmogų. Kai užimtumo vaidmenys tampa svarbesni, Dievo pašaukimo sąvoka, nors ir netaikoma konkrečiai „stacijai", išlieka. Pareigas, kurios buvo susietos su konkrečia tarnyba, pakeičia žmogaus pareiga Dievui. Tokiomis aplinkybėmis pareigos turinys išskysta. Tokia situacija suteikia dalį pagrindo pasitaikančiai dorovinei dilemai, kuri nagrinėjama kai kuriuose Jane Austen romanuose. Jos veikėjai negali tiesiog išgalvoti dorovės, atsižvelgdami į atitinkamą nusistovėjusio vaidmens atlikimą. *Mensfyldo parko* personažas Edmundas Bertramas gali priimti Mery Kravford kritiką dėl savo ketinimo tapti kunigu: jis gali būti priverstas savęs paklausti, ar tai jį padarys daugiau ar mažiau „žmogumi". Žemvaldys ar „pirklys" pareigų hierarchijoje daugiau nebeturi aiškiai apibrėžto statuso. Kad taip iš tiesų yra, aiškiai rodo viena akivaizdi išimtis. Jūrų laivyno karininkas Jane Austen knygoje prabuoja dorybę tik vedamas savo profesinio pareigos jausmo. Ji sugeba kalbėti apie pareigą šiuo kontekstu daug aiškiau nei kur kitur, nes ryšys tarp pareigos ir pareigų nenutrauktas.

Graikiškojo *ἀγαθός* ir angliškosios (ar vokiškosios) *pareigos* istorija, žinoma, skiriasi, kaip ir tradicinės graikų visuomenės žlugimo istorija skiriasi nuo ikipramoninės Anglijos pokyčių istorijos. Tačiau abiem atvejais mes judame nuo aiškiai apibrėžto vaidmens atlikimo, kai sprendžiame apie žmogų, kaip *apie* ūkininką, *apie* karalių, *apie* tėvą, dorovės prie tokio taško, kai vertinimas tiek žodyne, tiek praktiškai atsiejamas nuo vaidmenų; ir mes klausiame ne to, kas yra gerai dėl ar tam arba kitam vaidmeniui ar įgūdžiui, bet tiesiog ką reiškia būti „geru žmogumi"; ne to, ką reiškia atlikti kunigo ar žemvaldžio pareigą, o ką reiškia atlikti „žmogaus" pareigą. Žmogui taikytina

normų sąvoka pasirodo kaip natūrali šio proceso išdava ir atveria naujas galimybes ir naujus pavojus.

Tačiau ar šioje vietoje samprotavimai neįstumia mūsų į akivaizdų paradoksą? Galėtume suprasti, kodėl Platonas ir Aristotelis (o vėlesniu kontekstu - Price'as ir Kantas) ieško normų, nepriklausančių nuo konkrečios socialinės sandaros struktūros. Tačiau tokios veiklos kaina yra pasiūlyti lygiai tokio paties pobūdžio reliatyvizmą, kurį jie stengėsi įveikti. Jeigu vertinamojo klausimo, kurį mes galime kelti apie save ir savo veiksmus, pobūdis priklauso nuo socialinės struktūros, kurios dalis mes esame, pobūdžio ir nuo tolesnių mūsų ir kitų apibūdinimo galimybių raidos, ar nereiškia, kad nėra vertinamosios tiesos apie „žmones", apie žmogiškąjį gyvenimą kaip tokį? Ar mes nesame pasmerkti istoriniam ir socialiniam reliatyvizmui?

Į tai atsakyti sudėtinga. Pirmoji atsakymo dalis jau buvo pasiūlyta kalbant apie Aristotelį. Kai kurie žmogiškojo gyvenimo bruožai būtinai ir neišvengiamai kartojasi visose visuomenėse, o pasekmė yra ta, kad kai kurių vertinamųjų tiesų neįmanoma išvengti. Bet jei taip paprastai samprotausime, galime suklysti. Kaip jau mėginau įrodyti, mes negalime išgalvoti grupės būtybių, kurios atitiktų minimalias konceptualias sąlygas, mums būtinas, norint jas teisingai apibūdinti kaip žmonių grupę. Tose grupėse elgesį lemtų ne taisyklės, o iš normų, kurios tą elgesį valdytų, nereikalautų tiesos sakymo, nuosavybės, teisingumo ir panašių normų. Bet kokioje žmonių grupėje kai kurios tiesos ir teisingumo sąvokos būtinai kažkaip įsitvirtina. Be to, kaip jau mėginau įrodyti, bet kokioje žmonių grupėje beveik neįsivaizduojama, kad kai kurios savybės, tokios kaip draugystė, drąsa ir tiesa, būtų nevertinamos tik dėl to, kad erdvė tikslų, galimų veiklai tų, kurie tokių savybių nevertina, yra labai ribota. Tačiau gali būti klaidingai manoma, kad šis įrodinėjimas lyg ir leidžia mums transcendentiškai išvesti normas visiems laikams ir visose vietose; gali būti manoma, kad jis pateikia poelgių vadovą visiems, nepriklausomai nuo visuomenės, kurioje jie gyvena, prigimties. Tai ne tik klaidinga išvada, ji atsiranda iš klaidingo prielaidų, dėl kurių atsirado, svarbos suvokimo. Kadangi pati savaime žmonių visuomenė privalo turėti arba turi tam tikras normas kaip dalį neatmetamo savo loginės veiklos struktūros ir jos diskurso pamato, šioje struktūroje ir aptariamų normų kontekste atsiranda visi skirtingų vertinimo galimybių pasirinkimo variantai. Vadinasi, tos normos negali pateikti mums priežasčių pasirinkti vieną, o ne kitą galimybę iš kelių galimybių grupės. Konkrečiau kalbant, žmonių visuomenė suponuoja kalbą; kalba suponuoja taisyklių laikymąsi, o toks taisyklių laikymasis suponuoja tiesos sakymo normą. Dažnai nurodoma, kad melas, kaip žmogaus

veiksmo forma, logiškai suponuoja tiesos sakymo normą. Tačiau nors melagis savo praktika patvirtina pačios normos, kurią pažeidžia jo praktika, egzistavimą, tuo jis parodo, kad normos egzistavimas atveria tiek melo, tiek tiesos sakymo galimybes; normos egzistavimas bet kokia konkrečia proga sugluminti nepadeda apsisprendžiant, ar mums geriau meluoti, ar sakyti tiesą. Mums atsiveriančių plačių galimybių raidoje randame ne tik skirtingus individualius pasirinkimo atvejus, bet ir labai skirtingus garbės kodeksus. Taigi bet kas tvirtinantis, kad aiškinant normas, valdančias žmogiškąją veiklą kaip tokią, pateikiamas vadovas kaip gyventi, daro pagrindinę klaidą.

Tik apžvelgdami konkrečias asmenines ir socialines alternatyvas konkrečioje situacijoje ir jose slypinčias gėrio bei blogio galimybes, mes iš tikrųjų formuluojame praktinius klausimus ir atsakymus. Šioje užduotyje tariamos „istorinio reliatyvizmo" ir „normų žmonėms apskritai" alternatyvos retai pasitaiko. Iš tiesų ieškodamas kriterijų, kurie valdo mano pasirinkimą, aš prašau kriterijų, o ne ko nors kito; aš prašau ne man asmeniškai padėti, ne tik man, bet visiems – visiems, kurie atsiduria mano situacijoje. Tačiau kuo labiau konkretinu situaciją, tuo daugiau prašau padėti žmonėms, kurie kartu su manimi yra tame pačiame laike ir vietoje ar kitame iš esmės pakankamai panašiame laike ir vietoje. Esu visuomet pasirengęs sutikti du pavojus. Jei pakankamai atsitraukiu, sugebu apibūdinti savo situaciją pagal tai, kas iš principo nepriklauso nuo jokio konkretaus laiko ir vietos, tačiau taip darydamas problemos nesprendžiu, bet ją perkeliu. Labai apibendrintą problemos ir sprendimo formą vėl reikės perkelti į konkrečias formas, ir kyla tikra problema, kaip tai padaryti. Jei aš nepakankamai atsitraukiu, man visuomet gali kilti pavojus tapti auka to, kas konkrečioje situacijoje laikoma savaime suprantamu dalyku. Man gali kilti pavojus pateikti tai, kas yra tik vienos socialinės grupės požiūris ar konceptualaus pagrindo, sukurto žmonėms apskritai, dalis.

Tiek Platonas, tiek Aristotelis mano, kad aiškindami būtinąją konceptualią žmogiškąją gyvenimo sąrangą jie gali išvesti praktinius patarimus; o šią klaidą slepia ir sustiprina jų taikomos aprašymo formos, vartojamos tiek socialiniame graikų *πόλις* gyvenime, tiek labai tinkamos tam gyvenimui apibūdinti, atsižvelgiant į žmogaus gyvenimo aprašymo formas apskritai. Tai ne tik trūkumas. Kai kurie vėlesni dorovės filosofai manė, kad galima kelti ir žodyno, kuris yra kažkaip nepriklausomas nuo jokios socialinės struktūros, problemas. Toks manymas yra viena iš įsitikinimo, kad egzistuoja dvi aiškiai atskirtos gyvenimo sferos – viena „dorovei", kita – „politikai", priežasčių. Tačiau iš tikrųjų kiekvienoje dorovinių vertinimų grupėje slypi arba neutra-

lumas, arba pritarimas ar nepritarimas socialinei ir politinei struktūrai, kurioje tie vertinimai vyksta. Jei kalbėtume apie nepritarimą, doroviniai vertinimai visuomet apima tam tikro laipsnio alternatyvos pripažinimą. Kas stebina Platono ir Aristotelio raštuose, tai dorovės ir politikos vieningumas. Tačiau tas pats vieningumas galų gale išduoda jų idealus.

Socialinę *πόλιζ* struktūrą, kur vergai nedalyvauja politiniame gyvenime, amatininkai ir ūkininkai yra pačiame dugne, virš jų turtingesniųjų klasė, kažkoks elitas valdo, ir Platonas, ir Aristotelis priima kaip savaime suprantamą, pakankamai natūralų dalyką. Dėl savo užduodamų klausimų, o kartais dėl savo vartojamų koncepcijų, savaime pripažindami *πόλιζ* ir jo socialinę vienybę, jie niekuomet nesusimąsto apie tikrąjį *πόλιζ* žlugimą. Kadangi jie atstovauja vienybei, jie nepaiso arba jiems nepatinka graikų visuomenės heterogeniškumas. Bendro intereso koncepcija priimama kaip savaime suprantama. Aristotelio konservatyvizmas, žinoma, skiriasi nuo Platono konservatyvizmo. Platoniškasis *πόλιζ* idealizavimas visiškai skiriasi nuo ketvirtojo amžiaus realybės, vadinasi, politika tampa laimėjimo ar pralaimėjimo dalyku, ir filosofas karalius pasirodo tinkamu laiku ir tinkamoje vietoje. Tie šiuolaikiniai Platono kritikai, kurie griežtai jį bara kaip fašistą, prašauna pro šalį. Fašizmo esmė yra ta, kad jis garbina ir palaiko kokią nors esamą valdančiąją klasę; politinio platonizmo esmė yra ta, kad jis aršiai sukritikuoja bet kokią esamą politinę galimybę. Paties Platono politinė nesėkmė Sirakūzuose, kur keli vizitai iš eilės susidūrė su nepramušama politinės realybės siena, įvyko ne tik dėl sąlygų Sirakūzuose konkrečiai ar mieste–valstybėje apskritai, tačiau dėl pačios Platono doktrinos. Platonui gal ir galima priklijuoti reakcionieriaus ar konservatoriaus etiketę, bet jei visi reakcionieriai būtų platonikai, revoliucionieriams ateitų geri laikai.

Su Aristoteliu yra kiek kitaip. Aristotelio *Politika,* kuri paremta empiriškai, yra panašesnė į tikrąsias valstybes ir konstitucijas. Tačiau dviem požiūriais Aristotelis yra dar mažiau realistiškas *πόλιζ* atžvilgiu nei Platonas. Paprastų žmonių masė, *δῆμοζ,* Platono veikaluose vaizduojama kaip valdoma troškimų, kurių teisingoje valstybėje nėra kur išreikšti; *Valstybėje* troškimus reikia slopinti, *Įstatymuose* juos reikia performuoti. Tačiau visuose Platono darbuose politikos lygmenyje labai ryškiai ir natūraliai susikerta valdančiųjų ir valdomųjų troškimai. Ir Platonui, ir Aristoteliui valdančiųjų troškimai atrodo „žmogaus" bruožai, o valdomųjų labiau panašūs į gyvuliškus. Tačiau *Nikomacho etikoje* pagrindinės aistros, būdingos valdantiesiems, pasirodo tik kaip klaidų ir išsiblaškymo šaltinis. Nelieka nieko iš Platono vaizduojamo kartais beveik isteriško vadinamo troškimų anarchijos paveikslo. Kadangi vi-

sos normos priklauso teisingai valstybei, o nevaldomiems troškimams joje nėra vietos, šis troškimo paveikslas kaip anarchinis neišvengiamas. Tačiau pripažindamas, kad yra troškimų, kurių negalima legalizuoti ir leisti jo idealios valstybės formoje pasireikšti, Platonas taip pat netiesiogiai pripažįsta, kad tie, apie kurių troškimus kalbame, turėtų juose rasti kriterijų, leidžiantį sukritikuoti jo valstybę ir gyvenimą joje kaip „mažiau pelningą" už siekimą to, kas jo valstybėje apibūdinama kaip neteisingumas. Kartais Platonas yra atviras valdančiosios klasės šalininkas, net jei tai įsivaizduojama valdančioji klasė.

Aristotelis šiuo požiūriu nėra atviras. Aristotelio abstrakčiai apmąstomas laisvo ir ištobulinto gyvenimo idealas prieinamas tik elitui, jame numatoma tokia klasinė struktūra, kurioje paprastų žmonių masei neprieinama nei politinė galia, nei dorovės idėja. Tačiau kiekvienam troškimui leidžiama pasireikšti tokia forma, kuri arba jį patenkintų, arba išgrynintų. Tai paaiškina skirtingą Platono ir Aristotelio požiūrį į tragediją. Graikų tragedijos vertybės išreiškia graikų visuomenės konfliktus, lygiai kaip ir Platono ir Aristotelio vertybės išreiškia ar mėgina pavaizduoti graikų visuomenę kaip vieningą struktūrą. *Orestėjoje* susikerta genties ir miesto vertybės, *Antigonėje* – šeimos ir valstybės, *Bakchantėse* – proto ir aistrų. Jos pateikia πόλιζ masinei auditorijai estetinį besigrumiančių troškimų vaizdą, kuris turi sukelti aistrą. Platonas teisingai pastebi, kad jose nėra nuoseklaus, vieningo dorovės idealo, kuriuo jis tiki, ir kad jos prieštarauja jo mėginimui pažaboti masinės auditorijos troškimus. Todėl jis nuosekliai remia cenzūrą ir represijas. Tačiau Aristotelis pastebi, kad estetinis gailesčio ir siaubo sukėlimas gali mus nuo tų troškimų išvalyti. Drama, nepasiūlydama mums veiksmo motyvų, gali mus išvaduoti nuo pavojingų troškimų ir jausmų bei taip stabilizuoti esamą socialinę santvarką. Todėl cenzūros atžvilgiu Aristotelis nerodo tokio entuziazmo, kaip Platonas.

Iš tikrųjų, Aristotelis politinės veiklos atžvilgiu yra daug ramesnis. Jei tik yra vietos kontempliuojančiam elitui, *Nikomacho etikai* nerūpi nei smerkti, nei remti kokią nors socialinę struktūrą; *Politikoje* vartojami stabilumo kriterijai išskirti valstybės tipus, kurie turi tik šį negatyvų ryšį – palikti vietos elitui – su *Etikos* argumentais. Iš tikrųjų iš savo paties patirties, kaip jaunojo Aleksandro auklėtojas, ir dėl savo prieraišumo apmąstymams Aristotelis, kaip nurodė Kelsenas, buvo už tą galią, kuri ketino sugriauti πόλιζ kaip politinį darinį. Kontempliatyvaus gyvenimo garbinimas yra tų žmonių, kurie iki tol sudarė politinį elitą, gyvenimo formos garbinimas. Jis pateikia racionalų jų pasitraukimo į piliečių statusą paaiškinimą, „gerų piliečių", Aristote-

lio supratimu, bet ne valdovų. Tai ir yra, ko reikalavo Makedonijos, pirmosios iš naujųjų didžiųjų valstybių, absoliutizmas iš valdovų tų darinių, kokiais iki tol jau turėjo tapti miestai–valstybės. Kaip teigia Kelsenas, „šlovinimas kontempliatyvaus gyvenimo, kuris atsisako bet kokios veiklos ir ypač politinės veiklos, visais laikais buvo tipiškas politinės dorovės elementas, kuriam pradžią davė absoliučios monarchijos ideologija. Pagrindinė šios valstybės formos tendencija yra ta, kad subjektams atimama teisė į jų dalį viešuosiuose reikaluose."[21]

Πόλιζ žlugimo faktai ir didžiosios valstybės formavimasis dorovės filosofijos istorijoje turėjo kur kas svarbesnių pasekmių nei bet koks gravitacinis postūmis, kurį jos galėjo pritaikyti Aristotelio analizei. Dorovinio gyvenimo terpė pasikeitė; dabar jis tampa vertinimo dalyku ne tų žmonių, kurie gyvena glaudžios bendruomenės formomis, kuriose dorovinio ir politinio vertinimo tarpusavio santykių pobūdis yra kasdienės patirties dalykas, bet tų žmonių, kurie yra valdomi iš toli, gyvena asmeninį gyvenimą bendruomenėse, neturinčiose politinės galios. Graikų visuomenėje dorovinio gyvenimo centras buvo miestas–valstybė, helenistinėse karalystėse ir romėnų imperijoje neišvengiama aštrios antitezės tarp individo ir valstybės. Dabar klausimas yra ne kokiomis socialinio gyvenimo formomis gali pasireikšti teisingumas? ar kokių dorybių reikia norint sukurti bendruomenės gyvenimą, kuriame kažkokius tikslus galima pripažinti ir pasiekti? bet ką turiu daryti, kad būčiau laimingas? arba kokio gėrio aš, kaip privatus asmuo, galiu pasiekti? Žmogiškoji situacija yra tokia, kad individas susiranda savo dorovinę aplinką greičiau visatoje, o ne socialinėje ar politinėje struktūroje. Naudinga pastebėti, kad visata daugeliu atvejų yra labiau ribota ir siauresnė dorovinė aplinka nei Atėnai. Priežastis yra labai paprasta. Individas, kuris gyvena gerai organizuotoje ir sudėtingoje bendruomenėje ir kuris apie save negali negalvoti neatsižvelgdamas į tos bendruomenės gyvenimą, sau, savo norams ir savo netektims apibūdinti turi gausią aprašymų atsargą. Individas, kuris klausia: ko aš trokštu kaip žmogus, laisvas nuo socialinių apribojimų visatos sąrangoje? – akivaizdžiai naudojasi labai menka aprašymų atsarga, nuskurdusiu savo paties prigimties požiūriu, nes turi atsiriboti nuo visų atributų, kurie priklauso jo socialinei būčiai. Atsižvelgdami į tai, aptarkime stoikų ir epikūriečių doktrinas.

Tolimas abiejų pirmtakas yra Sokratas, Sokratas, kuris iš esmės yra kritikas, prašalaitis, privatus viešos sumaišties ir veidmainystės priešas. Platonas pastebi, kad jei kas nors rimtai paprašo atsakyti į Sokrato klausimus, būtinai tampa būtent to tipo socialinės santvarkos šalininkas, ir taip jam ten-

ka atsisakyti vien tik privataus asmens ir kritiko vaidmens. Tačiau tarp Sokrato mokinių buvo keli palaikantys modelį, kuris stilizavo Sokrato gyvenimo būdą, ir savo dorovės kodeksą kūrė pagal Sokrato gyvenimo būdą, užuot apmąstę pačios definicijos pobūdį. Jiems nepriklausomybė ir savarankiškumas tampa svarbiausiomis vertybėmis; vienintelis būdas išvengti žalos pasikeitus aplinkybėms yra tapti radikaliai nepriklausomam nuo aplinkybių. Logikas Antistenas nesutinka, kad gėris yra vien tik turtas ir garbė; jis yra bet kas, kas patenkintų troškimą. Dorybė yra troškimo nebuvimas ir pati savaime yra pakankama laimei. Žmogus dorybingas ta prasme, kad nieko netrokšta, neturi nieko, ką bijotų prarasti; jis gali nepajutęs žalos pakelti net vergiją. Antistenas mano, kad konvencionali politika ir konvencionali religija tėra iliuzijos šaltiniai. Ne valstybė, o visata yra dorybingo žmogaus būstas, jo dievas yra ne vietiniai valstybės dievai, bet vienintelis gėris, o vienintelė dievo malonė yra dorybės laikymasis. Ką galėtų reikšti tokio pobūdžio nepriklausomybė, parodyta Diogeno gyvenimu kubile ir jo atsakymu į Aleksandro klausimą, ar yra kas nors, ką Aleksandras dėl jo galėtų padaryti: „Taip, neužstok šviesos". Taip Diogenas išsako norą gyventi paprastai gyvuliškai su jo paties pasirinkta etikete „šuo" *(ὁ κύων)*, dėl kurios ši moralistų mokykla laimėjo „Kinikų" pavadinimą. (Ryšys su žodžiu *cinizmas* yra tas, kad cinikas yra pasakęs, jog visas įprastas vertybes mato kiaurai).

Aristipas Kirėnietis pradeda nuo prielaidos, kad doros siekimas ir *εὐδαιμονία* siekimas yra tapatūs. Jis sutapatina *εὐδαιμονία* su malonumu, tačiau tvirtina, kad malonumo perteklius veda į skausmą ir kad troškimų ribojimas yra jų patenkinimo sąlyga. Tarp Aristipo mokinių, vadinamų kirėniečiais, tikriausiai pats žymiausias buvo Hegesijas, kuris pabrėžė šį vėliau išplėtotą dalyką tiek, kad greičiau skausmo nebuvimas, o ne malonumų ieškojimas yra gyvenimo tikslas. Dar daugiau, jis tikėjo, kad susilaikymas nuo malonumo buvo tokio nebuvimo sąlyga. Sakoma, kai Hegesijas skaitė paskaitas Aleksandrijoje, žiūrovai patyrė tokį efektą, kad daugelis jų baigė gyvenimą savižudybe, ir galų gale skaityti paskaitas jam buvo uždrausta.

Jau kinikų ir kirėniečių mąstyme galime įžvelgti tendenciją, kuri daug labiau patvirtinama stoikų ir epikūriečių mąstymu. Nors Platonui ir Aristoteliui dorybėss ir laimės sąsaja gali būti sudėtinga, viena pagrindinių jų koncepcijų prielaidų yra ta, kad tarp tų sąvokų egzistuoja ryšys, kurį reikia išaiškinti. Jeigu dorybė kokiu nors būdu neveda į laimę, jai trūksta *τέλοϛ*, ji tampa beprasmė; jei laimė nėra kaip nors susijusi su dorybės pasireiškimu, tai negali būti laimė tokioms būtybėms, kaip žmonės, ji negali teikti pasitenkinimo dorybingai žmogaus prigimčiai. Laimė ir dorybė nėra nei visiškai tapa-

čios, nei absoliučiai viena nuo kitos nepriklausomos. Kinikų ir kirėniečių atveju matome polinkį suvesti vieną į kitą ir faktiškai naudotis arba vien tik dorybės koncepcija, arba vien tik laimės. Šį dorybės ir laimės atskyrimą įdomiai lydi smarkiai pabrėžiamas savarankiškumas, vengimas nusivilti, užuot ieškojus teigiamų gėrybių ir apdovanojimo už jas, nepriklausomybė nuo atsitiktinės nesėkmės, ir tie akcentai greičiausiai parodo mums būdus, kaip turėtume suprasti jų atskyrimą. Perskaičius posokratinę filosofiją, tai yra išlikusius Diogeno Laertijo ir Cicerono darbus, kyla jausmas, kad jie vaizduoja suskilusį socialinį pasaulį, kur sumišusių valdovų yra daugiau nei kada nors prieš tai, kur vergai ir beturčiai labai panašūs į anksčiau buvusius, tačiau kur daugumai vidurinės klasės žmonių nesaugumas ir neviltis yra pagrindinės gyvenimo ypatybės.

Tai pakiša įdomią mintį, kad galimybės susieti dorybę ir laimę priklauso ne vien tik nuo dviejų koncepcijų savybių, kurios lieka nepakitusios, todėl jų santykis taip pat išlieka nepakitęs, tačiau ir nuo socialinio gyvenimo formų, atsižvelgiant į kurias šios sąvokos yra suprantamos. Leiskite pasiūlyti du kraštutinius modelius. Pirmasis – ta forma bendruomenės, kurioje lemiančios socialinį gyvenimą ir jį padarančios įmanomą taisyklės ir tikslai, siekiami aptariamos bendruomenės narių, ir yra tokie, kad abiem pusėms yra santykinai lengva laikytis taisyklių ir siekti tikslų. Šį aprašymą atitiktų gerai integruotos visuomenės forma. Kad būtų pasiekti asmeniniai Homero herojaus ar feodalų riterio, ar mąstytojo idealai ir būtų laikomasi visuomenės taisyklių (kurios pačios reikalauja pagarbos rangui ir religijai), negalima įsivelti į fundamentalų konfliktą. Kitame skalės gale galėtų būti pavyzdys tokios visuomenės, kur palaikomos tradicinės sąžiningumo ir garbingumo taisyklės, tačiau į kurią jau yra įvesti konkuruojantys ir vartotojiški kapitalizmo idealai, todėl dorybė ir sėkmė ne taip lengvai susiejamos. Taip pat galėtų puikiausiai egzistuoti tarpiniai visuomenės tipai, kuriuose tik apie tam tikras grupes galima pasakyti, kad jų tikslai ir visuomenės taisyklės neatitinka vieni kitų. Bet kurios skirtingų tipų visuomenės požiūriu dorybė ir laimė atrodys visiškai skirtingai. Laikydamiesi vieno kraštutinumo pastebėsime, kad dorybė ir laimė tuomet atrodo taip artimai susijusios, kad viena jų iš dalies yra priemonė kitai pasiekti arba viena yra kitos dalis. Kitas kraštutinumas yra visiškas skirtumas, lydimas tariamų moralistų nutarimo labiau paisyti dorybės negu laimės, ir tariamų realistų (vaizdžiai moralistų vadinamų „kinikais") nuomonės labiau paisyti laimės negu dorybės. Net jei išlieka abu *žodžiai*, vienas vis tiek bus apibrėžiamas atsižvelgiant į kitą. Tačiau neišvengiamai tokioje situacijoje ir dorybės, ir laimės koncepcijos bus nuskurdintos ir

tam tikra prasme praras savo reikšmę. Norėdami suprasti situaciją, turėtume pažvelgti į taisyklių ir tikslų santykį, o norėdami tai padaryti, pirmiausia turime juos aiškiai atskirti.

Yra taisyklės, be kurių žmogaus gyvenimas, koks yra pažįstamas, būtų iš viso neįmanomas, ir yra kitos taisyklės, be kurių jis negalėtų tęstis net mažiausiai civilizuota forma. Tai taisyklės, susijusios su tiesos sakymu, pažadų laikymusi ir paprasčiausiu nešališkumu. Be šių dalykų nebūtų arenos siekti grynai žmogiškų tikslų, tačiau taisyklės pačios savaime jokiu būdu mums neparengia tikslų. Jos nurodo, kaip mums elgtis, t.y. jomis pasakoma, ko neturėtume daryti, tačiau pozityvių tikslų jos nepateikia. Jomis pateikiamos normos, kurias turi atitikti kiekvienas galimas mūsų veiksmas, tačiau nenurodoma, kokius veiksmus atlikti. Kokius veiksmus turėtume atlikti, priklauso nuo siekiamų tikslų ir nuo to, kas mums yra gėris. Apskritai *laimė* yra su tikslais susijusi paantraštė, *dorybė* – su viena dominuojančių taisyklių. Būtų klaidinga manyti, kad pabrėždami skirtumą tarp taisyklių ir tikslų mes atribojame viešą ir privačią dorovės sritis. Tiesa, formuluodami tikslus galime atsižvelgti į asmeninį pasirinkimą, tuo tarpu formuluodami taisykles – ne; taip pat tiesa, kad yra tokių visuomenių, kuriose tikslai nustatomi viešai, dėl jų susitariama ir jie privalomi; kaip ir visuomenių, kuriose alternatyvieji tikslai daugiausiai paliekami individui pasirinkti. Be to, taisyklių kaip ir tikslų srityje gali būti įvedamos asmeninės naujovės. Tačiau tikra lieka tai, kad taisyklių ir tikslų atsiejimas neišvengiamai atsiliepia privataus ir viešojo gyvenimo santykiui. Ten, kur taisyklių laikymasis santykinai mažai arba visai nesusijęs su tikslų siekimu, laikytis taisyklių ilgainiui pasidarys arba beprasmiška, arba taps tikslo tikslu. Jei procesas taps tikslo tikslu, taisyklių laikymasis gali tapti individo asmeniniu idealu ir socialinės dorovės reikalavimu. Jei tikslo siekimas papuola į tokią pat situaciją, t.y. tampa santykinai nepriklausomu nuo taisyklių, kurių privalu laikytis, tikslai nebesiejami su viešosios srities reikalavimais. Jais pateikiami kiti besivaržantys asmeniniai idealai. Tokioje situacijoje būtų natūralu nuspręsti, kad malonumo ir dorybės siekimas yra nesuderinamos alternatyvos. Bet kokiu atveju ilgalaikiai projektai, kurie labiau priklauso nuo galimybės pasikliauti plačiai paplitusiu visuomenės taisyklių ir tikslų suderinimu, pasirodys esą daug mažiau gyvybingi bei trumpalaikiai. Dorovės aptarimas greičiausiai sutaps su arba bus panašus į „Sėk grūdus, *kol jaunas*" arba „Daryk, kas reikia, neatsižvelgdamas į pasekmes". *Fiat justitia ruat coelum*, – yra tuščias retorinis šūkis, išskyrus tuos atvejus, kai atrodo visai įmanoma, jog dangus *gali* griūti. Šios alternatyvos įkūnytos asmeniniuose kinikų ir kirėniečių pamokymuo-

se. Jie pasiekia stoikų ir epikūriečių visuotinių kodeksų lygį.

Vėliau gyvenusiems stoikų, Zenono, Kleanto ir Chrisipo pasekėjams ir reformatoriams dorovė, atsieta nuo kosmologijos, tampa nesuprantama. Visata vėl ir materiali, ir kartu dieviška. Pirminė visatos medžiaga, ugnis, universaliojo racionalaus principo Logos, kuris yra dievybė, paverčiama įvairiais fiziniais būviais. Kintant visatai, nuolat kartojasi įprastas ciklas, vis grįždamas ir grįždamas į kosminį gaisrą, kuriame pirminė ugnis baigia vieną laikotarpį ir pradeda kitą. Kiekvienas ciklo tarpsnis yra toks pat, ir todėl kiekvienas visatos įvykis kartojasi be pabaigos. Kadangi žmogus – neatsiejama visatos dalis, šis nuolatinis pasikartojimas būdingas ir žmonijos istorijai. Begalo dažnai praeityje ir be galo dažnai ateityje rašiau ir rašysiu šiuos žodžius, jūs juos skaitėte ir skaitysite, ką ir dabar darote.

Kadangi žmogaus prigimtis yra kosmoso prigimties dalis, kosmosą valdantis dieviškojo Logos dėsnis sukuria dėsnį, kuriam turi paklusti žmogiškoji veikla. Iš karto kyla akivaizdus klausimas. Jei žmogiškasis gyvenimas vyksta pagal amžinai nulemtą ciklą, kaip atsitinka, kad žmonės nepaklūsta kosmoso dėsniui? Kokias jie turi alternatyvas? Stoikai atsakytų, kad žmonės, kaip protingos būtybės, gali suvokti, kad yra įstatymai, kuriems jie privalo paklusti, ir kad dorybė yra sąmoningas pritarimas, o yda – nepritarimas neišvengiamai daiktų tvarkai. Ką tai reiškia, galima būtų geriau suprasti apsvarsčius, kaip stoikai sprendžia blogio problemą.

Kadangi viską sukuria dieviškojo principo veiksmas, o tas principas yra visiškai ir neginčijamai geras, vadinasi, pasaulyje jokio blogio atsitikti negali. Bet blogis yra. Kaipgi taip? Stoikai atsikerta, kad blogis *realiai* neegzistuoja. Pirmą kartą stoikų drabužiais scenoje pasirodo įvairūs argumentai, kurie vėliau pasikartos krikščionybės teologijoje. Chrisipas įrodinėjo, kad iš poros priešybių nė viena negali egzistuoti be kitos, taip gėris ir blogis reikalauja vienas kito buvimo. Taip blogis tampa būtina gėrio atsiradimo sąlyga, o plačiau samprotaujant, jis iš tikrųjų nėra visai blogas. Iš to Chrisipas išveda, kad malonumas neįmanomas be skausmo, o dorybė be ydos. Drąsos nebūtų be bailumo, o teisingumo be neteisybės. Išties mes vadiname veiksmus bailiais ar neteisingais, atsižvelgdami ne į patį veiksmą, o į agento ketinimus. Tas pats veiksmas, tiksliau, tas pats fizinis elgesys gali būti bailus, jei jį skatina vieni ketinimai (agentas siekia tik apsaugoti save), ir drąsus, jei kiti (agentas siekia sutrukdyti kautynėms net savo drąsaus žmogaus vardo kaina).

Dabar galime suprasti, kodėl stoikai mano, kad įmanoma suderinti determinizmą su įsitikinimu, kad žmonės gali ir pritarti dieviškai tvarkai, ir nepritarti. Visas fizinis pasaulis yra determinuotas, įskaitant žmones, kiek jie

yra to pasaulio dalis; aiškiai išvengia determinizmo žmogiškasis pritarimas ar nepritarimas daiktų tvarkai, išreiškiamai ketinimų forma. Net jei aš nepritariu ir maištauju prieš determinuotą vyksmą gamtoje, mano fizinis elgesys vis tiek jį atitiks. *Ducunt volentam fata, nolentem trahunt,* – vėliau rašė Seneka.

Kokia forma pasirodo dievybės įstatymas, kuriam turėčiau pritarti? Kaip prigimties įstatymas ir kaip proto įstatymas. *Prigimtis* jau yra visiškai kitas terminas, palyginti su tuo, ką jis reiškė Platonui ar Aristoteliui. Jis nurodo kosminį dorovės statusą; ji vis dar yra priešinga *konvencijai* ta prasme, kad nustatoma tik vietos naudojimui. Tačiau, šiaip ar taip, dorovės įstatymai ir fizinė visata dabar turi vieną šaltinį, vaidinantį svarbų vaidmenį krikščionybės atsiradimui. Prigimtis ir protas mus kviečia laikytis keturių tradicinių dorybių: apdairumo, drąsos, santūrumo ir teisingumo. Tačiau, anot stoikų, žmogus negali turėti vienos dorybės, neturėdamas visų. Dorybė yra vientisa ir neskaidoma. Neįmanoma būti dorybingam iš dalies; arba esi dorybingas, arba ne. Žmones skiria viena nenutrūkstanti linija. Be to, dorybės reikia siekti *tik* dėl jos pačios. „Dorybė, – kaip ją supranta Diogenas Laertijas, – yra racionali dispozicija, jos reikia siekti savyje ir sau, o ne dėl kokios nors vilties, iš baimės ar dėl anapusinio motyvo."[22] Priešingai, malonumo iš viso nereikia siekti. Kleantas manė, kad nuo jo geriau laikytis atokiau, stoikai manė, kad jo reikia tiesiog nepaisyti. Troškimas, viltis ir baimė, malonumas ir skausmas prieštarauja protui ir prigimčiai; reikia puoselėti beaistrį netroškimą ir nepaisyti malonumo ir skausmo. Tai yra stoikų vadinamoji *apatija.*

Ką tada *daryti*? Kaip iš tikrųjų elgtis? Žmogus nepaiso jokio išorinių gėrybių patrauklumo, todėl nepatiria jų praradimo skausmo. Taip užtikrinama proto ramybė. (Taip ir kilo vėlesnė žodžio *stoiškas* reikšmė.) Apskritai pasaulyje žmonių skirtumų, kurie yra tik išorės pasekmė, nepaisoma. Yra viena dieviška visata, viena protinga žmogaus prigimtis ir todėl vienas tinkamas požiūris į visus žmones. Stoikas yra ne *πόλις,* o *κόσμος* pilietis.

Jei žvelgtume į epikūriečius tikėdamiesi didžiulio kontrasto, suprastume, kad ryškiausias epikūriečių bruožas galų gale yra ne skirtumas, o panašumas į stoikus. Paviršiniai skirtumai yra akivaizdūs. Dorovė egzistuoja visatoje, kuri jai svetima, o ne visatoje, kurios aukščiausia tobuliausia išraiška ji yra, kaip teigia stoikai. Atomizmas, kurį Epikūras paveldi iš Demokrito ir perduoda Lukrecijui, yra aklo fizinio determinizmo teorija. Dorovinės atomizmo pasekmės yra neigiamos; dievai nekontroliuoja ir nesidomi žmonių gyvenimu. Jie gyvena atskirai ir yra abejingi, o gamtos reiškinius aiškina fizika, o ne teologija. Maras yra ne bausmė, o griaustinis – ne įspėjimas. Dorovė yra susijusi su malonumo siekimu, o ne dorybės, atskirtos nuo malonumo,

siekiu, kaip teigia stoikai. Išties Epikūrui dorybė yra tiesiog malonumo menas. Tačiau po to Epikūras imasi įrodinėti, kad beatodairiškai siekiami malonumai suteikia daug skausmo, tuo tarpu kai kada skausmą vertėtų iškęsti dėl po to teksiančio ar kartu su skausmu tenkančio malonumo. Kaip ir kinikai, jis toliau įrodinėja, kad skausmo nebuvimas yra didesnis gėris nei pozityvūs malonumai; dar daugiau, jis įrodinėja, kad saikingumas išorinėms gėrybėms yra vienintelė garantija jas praradus nepatirti skausmo; galų gale jis įrodinėja, kad išsilaisvinimas nuo stipraus troškimo yra malonumo sąlyga. Visos įprastos dorybės yra atstatomos kaip priemonės malonumui pasiekti, o atstumas tarp stoikų apatijos ir epikūriečių ramybės (*ἀταραζιά*) nors žodžiais didelis, praktiškai yra mažas. Praktinis ateizmas Epikūrą padaro mažiau pompastišką negu stoikai, o tai, kad jis labai vertina draugystę, suteikia jam kaip žmogui patrauklumo, tačiau ramaus gyvenimo troškimas ir individo atsiribojimas nuo Platono–Aristotelio aprašomo socialinio gyvenimo dorovės yra toks pat kaip ir stoikų.

Ir stoicizmas, ir epikūrizmas yra patogios ir guodžiamos doktrinos didelių beasmenių helenistinio ir Romos pasaulio karalysčių ir imperijų žmonėms. Stoicizmas pateikia racionalesnę dalyvavimo socialiniame gyvenime motyvaciją, o epikūrizmas geriau motyvuoja pasitraukimą iš jo. Abiejų teorijų individas egzistuoja kosmose, o ne lokalioje bendruomenėje. Abi teorijos atlieka savo vaidmenį pasaulyje, kur geriau vengti skausmo, negu ieškoti malonumų. Ypač romėnų pasaulyje kiekvienai skiriama funkcija, kurios neatlieka Romos religija. Romos religija iš esmės yra integruotas kultas, kuriame savi dievai, anksčiau nepriklausomų tautų dievai ir imperijos dievai savo vieningumu reiškia šeimos ir imperijos dievybių hierarchiją. Ankstyviausieji Romos valdovai pagal jiems skirtą vaidmenį kalba kaip tėvai ir konsulai; jei norėdami manipuliuoti plebėjais jie naudojasi religija, tai yra bent jau jiems bendra religija. Tai ganėtinai anksti baigiasi. Polibijas galėjo rašyti, kad „tai yra tas dalykas, dėl kurio kitos tautos priekaištauja, aš turiu galvoje prietarą, kuris palaiko Romos valstybės vientisumą. Šie dalykai yra ištaigingai apvilkti ir į jų viešąjį bei asmeninį gyvenimą įvedami tiek, kad to niekas negali pralenkti; tai dalykas, kuris nustebintų daugelį. Bent jau mano nuomone, šis požiūris perimtas dėl paprastų žmonių. Jo gal ir nebūtų prireikę, jei būtų buvę įmanoma sukurti valstybę tik iš išmintingų žmonių; tačiau kadangi bet kokia dauguma yra nepatikima, pilna nesankcionuotų troškimų, neprotingos aistros ir įtartino pykčio, ją reikia išlaikyti nematomu teroru ir kitais apgaulingais dalykais."[23]

Kadangi religija taip manipuliuojama, viduriniosios ir aukštesniosios

klasių nariai nebegali tikėti viena religija, kurią jie naudoja politiniais tikslais, jiems reikia įsitikinimų, kurie pagal savo standartus yra racionalūs ir įteisina tai, ką kartą įteisino pats *Romanitas*, arba kurie įteisina atsiribojimą nuo socialinės pareigos. Su šiais poreikiais stebėtinai gerai supažindino stoikai ir epikūriečiai. Seneka ir Markas Aurelijus yra viešosios stoicizmo pusės pavyzdžiai; Lukrecijus – išlaisvinančių epikūrizmo savybių pavyzdys.

Tačiau romėnų aukštesniųjų klasių doktrinos vienu esminiu dalyku yra lengvai pažeidžiamos. Apatijos ir ataraksijos doktrinos neturi jokios prasmės kaip ir patarimas tiems, kurie nebeturi nuosavybės ir neužima tokios vietos, kad taptų hedonistais. Skurstantys, galintys susirgti ir numirti bei patirti valią tų, kurie yra jų valdovai, o labai dažnai ir jų savininkai, jie vis dar kelia klausimą, kaip jiems gyventi ir kokios galėtų būti dorybė ir laimė. Kai kurie jų rado atsakymą paslaptingose religijose. Juolab kad atsakymą reikėjo pateikti su krikščionybės atėjimu.

IX
skyrius

KRIKŠČIONYBĖ

„Dievas negali kalbėti apie nieką, tik apie save patį", – Leono Bloy'aus pastaba apie Bibliją yra svarbi pusiau tiesa. Biblija yra pasakojimas apie Dievą, kur menki žmonės yra antraeiliai personažai. Bloy'aus epigramoje trūksta sodraus genties sagos konteksto, viduramžių Rytų karalystės, pranašavimo ir ritualų, valgymo, gėrimo, gašlumo ir mirties apsupties, kas ir sudaro antraeilius įvykius. Bet kad visa tai tik avanscena, paaiškėja iš pasakojimo pašalinus Dievą: lieka tik personažų ir įvykių kratinys, kuriame dingsta visi ryšiai. Lengva šios Biblijos vienovės neįvertinti; vienintelis būdas išryškinti jos svarbą yra permąstyti kai kurias sociologines tezes apie religiją.

Kaip teigia antropologai, mitai atskleidžia socialinius modelius ir struktūrą. Mitas ir ritualas kartu pateikia būdus, kuriais žmonės patys sau gali parodyti kolektyvinio gyvenimo formas. Jei visuomenei užduosime svarbiausią klausimą – kas kam yra šventa? – atskleisime skirtingas normas, kurios suteikia informaciją apie socialinį gyvenimą. Tai mintis, kuri įkvėpė Durkheimą ir jo mokinius tyrinėti religiją, ypač santykinai primityvią religiją. Tai mintis, lengvai pritaikoma šiuolaikinei amerikiečių religijai, jei atsižvelgsime į būdus, kuriais amerikiečių religija pasiekė hegemonijos: kaip suvaidino svarbiausią vaidmenį primesdama Amerikos vientisumą imigrantų įvairovei ir kaip, atlikdama šį vaidmenį, pakeitė savo pačios turinį. Bet taip pat aišku, kad ji yra didelio nesusipratimo šaltinis, jei tik manytume, kad tokio tipo analizė galėtų mums suteikti išsamų supratimą apie religiją, turint galvoje tas religijas, kurios išgyvena ilgiau nei viena tauta ar visuomenė. Tokiose religijose randame įsišaknijusius įsitikinimus ir elgesio būdus, kurie tampa santykinai nepriklausomi nuo ypatingų, specifinių visuomenės gyvenimo formų. Jau vien dėl šios priežasties iš tokių religijų reikėtų tikėtis didelio lankstumo ir sugebėjimo prisitaikyti elgesio požiūriu. Reikėtų tikėtis atrasti didelius jų sugebėjimus atsižvelgti į visiškai skirtingus skirtingais

laikais ir skirtingose vietovėse praktikuojamus dorovinius standartus.

Jei tai yra tokios viltys, kokias turėtume dėti į tas religijas, kurios turi ilgesnę istoriją nei jų pergyventos visuomenės, tai greičiausiai yra tokios viltys, kurias turėtume dėti į judėjų ir krikščionių tradicijas. Ir tikrai nenusivilsime. Viena po kitos einančių hebrajų genčių, helenistinės monarchijos, imperinio romėnų proletariato, Konstantinopolio biurokratų ir daugybės jų pasekėjų gyvenimo formų išraiška lemia tai, kad teologija gali prisiderinti prie įvairiausių požiūrių į etiką. Tam amžiui, kuris kaip ir mūsų buvo nuolat skatinamas surasti savo paties krikščioniškosios moralės problemų sprendimus, greičiausiai palengvės supratus, kad visa krikščioniškosios dorovės problema yra tik atskleisti, kas ji yra. Paaiškėja, kad tai, ką vyskupai ir žurnalistai mano kažkur egzistuojant – jei ne ant akmeninių stalų, tai bent jau neabejotino patvarumo medžiagose, – tėra slidu kaip driežas. Vis dėlto, kalbėdami apie kontinuumo tradiciją ir vienintelę religiją, tikriausiai turime galvoje tam tikrą vieningumą. Tą vieningumą sudaro temos, kurios, nepaisant to, kad gali suformuoti įvairių normų ir elgesio kontekstą, vis dėlto parūpina labai būdingą kontekstą. Tos temos iš esmės yra šios.

Dievas yra mūsų tėvas. Dievas mums įsako paklusti. Mes turime paklusti Dievui, nes jis žino, kas mums geriausia, o mums geriausia paklusti jam. Jei mes jam nepaklūstam, būname nuo jo atskiriami. Todėl turime išmokti susitaikyti su Dievu taip, kad vėl galėtume gyventi su juo kaip viena šeima. Žinoma, tos temos pasiduoda doktrinos vystymui visiškai skirtingomis kryptimis. Tačiau kiekvienas toks vystymas neišvengiamai įkūnija problemą, kaip suderinti du visiškai skirtingus dorovės koncepcijų ir dorovės precepcijų aiškinimo modelius.

Pirmiausia šitaip suvokiant dorovės precepcijos suprantamos kaip Dievo įsakymai, o dorovinis gėris – kaip paklusnumas. Kodėl turėčiau taip elgtis? „Nes taip sako Dievas." Dėl to iš karto kyla klausimas: kodėl turėčiau elgtis taip, kaip įsako Dievas? – ir yra trys galimi atsakymai. Pirmuoju atsakymu nurodomas Dievo šventumas, antruoju – gerumas, trečiuoju – galia. Galėčiau atsakyti: „Tiesiog kadangi jis yra Dievas", – ir atsisakyti kaip nors paaiškinti. Atsisakydamas lieku uždarame religinių koncepcijų rate. Tokių koncepcijų vartojimo prielaida ta, kad garbinimas yra proto veikla („mūsų protingos apeigos", kaip rašoma Naujajame Testamente), o *Dievas* apibrėžiamas kaip tinkamas garbinimo objektas. Kadangi garbinimas reiškia visišką nusižeminimą prieš garbinimo objektą ir visišką paklusnumą jam, ką nors vadindamas *Dievu* aš įsipareigoju paklusti jo įsakymams. Tačiau tai nereiškia, kaip galima būtų manyti, kad jei jau aš pripažįstu garbinimo apei-

gas, esu nepagydomai įsipareigojęs nepataisomam religiniam dogmatizmui. Juk apie kiekvieną siūlomą garbinimo objektą galėčiau paklausti: ar tai tinkamas objektas? Pasirodys, kad be kitų tinkamumo kriterijų bus pripažinti tiek galia, tiek žinojimas, kurie įtikinamai gali būti priskiriami objektui, o kadangi kiekvienam baigtiniam apibrėžtam objektui galima surasti kitą objektą, kuris yra galingesnis ir daugiau žino, visuomet bus galima teigti, kad bet kuris baigtinis objektas yra ne tiek vertas garbinimo, kiek kuris nors kitas, kurį galima numanyti egzistuojant. Ši konkreti skalė nepaliaujamai auga, kol garbintojai suvokia, kad tik beribis objektas, neapibrėžiamas kaip konkretus, yra apsaugotas nuo pakeitimo, kaip Dievas, ir apibūdinimo kaip vien tik stabas. Žinoma, prarasdamas konkretumą, religine prasme tapdamas beribiu, Dievas taip pat tampa abejotinu. Egzistavimas ir konkretumas, pasirodo, yra vienas nuo kito neatsiejami. Šuolis nuo teizmo į monoteizmą numato ir šuolį nuo teizmo į ateizmą, tačiau, religijos laimei, paprastai po kokių tūkstančio metų.

Iki šiol tyčia vengiau pažymėti, kad tarp tinkamumo kriterijų, pagal kuriuos sprendžiame apie garbinimo objektą, paprastai būna ir dorovės kriterijai. Čia, beje, pirmojo tipo atsakymas į klausimą, kodėl turėčiau daryti taip, kaip įsako Dievas, – pereina į antrojo tipo atsakymą: – „Nes jis yra geras". Šis atsakymas veikia kaip paklusnumo Dievui priežastis, vadinasi, *geras*, jei norime išvengti tuščio ėjimo ratu, turi būti apibrėžiamas kitaip, negu paklusnumas Dievui. Taigi man turėtų būti prieinami gerumo kriterijai, kurie nepriklauso nuo mano žinojimo esant dievybę. Tačiau jei aš tokius kriterijus kuriu, tikrai galiu pats spręsti apie gėrį ir blogį, neatsižvelgdamas į dieviškuosius įsakymus. Tikintysis į tai teisingai atsakys, kad jei Dievas yra ne tik geras, bet ir visažinantis, tai žinodamas padarinius ir pasekmes jis taps geresnis dorovinis vedlys nei kas kitas. Apie šį atsakymą reikėtų pasakyti: nors jis mums ir pateikia priežastį, kodėl reikia daryti taip, kaip liepia Dievas, jei mes veiksime taip tik dėl šios priežasties, būsime linkę priimti Dievo patarimus, o ne jam paklusti. Esamose religijose tai yra paprastai neįmanoma dėl kitų grynai religinių priežasčių. Pirmiausia Dievas ne tik geriau už mus žino, kokias pasekmes gali sukelti alternatyvūs veiksmai; būtent jis tas alternatyvias pasekmes ir suformuoja. Ir jei kaip paprastai Dievas mums sukuria palankios išdavos sąlygą ir mes jam paklūstame, jis pateikia visiškai kitokio pobūdžio priežastį paklusti jam. Jei dėl Dievo gerumo yra protinga daryti, kaip jis įsako, dėl jo galios tampa protinga taip daryti paklusnumo dvasia. Tačiau čia mes jau pereiname prie trečiojo tipo atsakymo į klausimą: kodėl turėčiau paklusti Dievo įsakymui? – t.y. „Dėl jo galios".

Dorovei Dievo galia yra ir naudinga, ir pavojinga koncepcija. Iš dalies pavojus slypi štai kur: jei man teks keliauti į pragarą, nes nedarau, kaip įsako Dievas, man suteikiamas iškreiptas, nes visiškai savanaudiškas, motyvas siekti gėrio. Kai savanaudiškumas tampa tokiu pagrindiniu motyvu, kiti motyvai darosi ne tokie svarbūs, o religijos dorovė – pati sau pragaištinga, bent jau tiek, kiek iš pradžių jai reikėjo pasmerkti grynąjį savanaudiškumą. Tačiau tuo pat metu Dievo galia yra naudinga, o kai kuriais istorijos tarpsniais doroviškai būtina koncepcija. Aš jau esu pastebėjęs, kad ryšys tarp dorybės ir laimės gali tapti daugiau ar mažiau akivaizdžiai priklausomas nuo taisyklių ir tikslų, kurių siekiama konkrečioje socialinėje formoje. Kai visuomenės gyvenimas organizuojamas taip, kad dorybė ir laimė, pasirodo, iš tiesų neturi jokio ryšio, konceptualūs ryšiai kis, nes taps neįmanoma įrodyti, kad tinkama sutartinių ir nusistovėjusių dorybės taisyklių įteisinimo forma turi apeliuoti į laimę ar pasitenkinimą, kurių pasiekiama laikantis tų taisyklių. Čia imama arba įteisinti sutartines dorybės taisykles (pavyzdžiui, kad jų reikia laikytis „dėl jų pačių"), arba tų taisyklių atsisakoma. Pavojus tas, kad galima prarasti regimas jungtis, o dorybė pasirodys nepriklausoma nuo laimės ir jai net prieštaraujanti, ir kad troškimai tampa pirmiausia medžiaga represijoms. Dievo galios koncepcija naudinga tuo, kad ji gali padėti palaikyti tikėjimą ir elementarų supratimą apie visuomenės sąlygų jungtis, kai dorybės ir laimės santykis pasirodo esąs atsitiktinis. Visuomenėje, kur ligos, badas, alkis ir mirtis jauname amžiuje yra pagrindiniai žmogaus gyvenimo komponentai, o jie būdingi žmonių daugumai per visą istoriją, tikėjimas Dievo galia, kuri sutapatina laimę su dorybe, jei ne šiame, tai bent jau kitame pasaulyje, klausimas apie dorovės taisyklių prasmę lieka atviras. Net ir toks šios koncepcijos naudingumas, žinoma, tuo pat metu slepia pavojų, kad tikėjimas Dievo galia turi skatinti tikėjimą, kad dorybės ir laimės jungtis įmanoma tik danguje, o ne žemėje. Geriausiu atveju tai priklauso žūtbūtinių dorovės priemonių grupei neturtingose ir betvarkėse visuomenėse, tačiau neturėtų aptemdyti fakto, kad būtent iš to tikėjimo tokia priemonė ir atsirado.

Toks požiūris į Dievo galios koncepcijos vaidmenį gali pakišti mintį, kad religinės dorovės sąvokos suprantamos tiek, kiek jos papildo ar kitaip prisideda prie esamų sekuliarinių koncepcijų. Ši mintis yra tikrai teisinga. Jei religijai pavyksta teisingai iškelti taisykles ir pasirinkti siekius, ji turėtų tai daryti parodydama, kad gyventi atsižvelgiant į tokias taisykles ir siekius būtų naudinga tam, kad žmonės galėtų nepriklausomai nuspręsti būti geri. Būtų absurdiška neigti, kad pasaulio religijos, o ypač krikščionybė, buvo naujų vertybių nešėjos. Tačiau tos naujos vertybės turi apsiginti savo vaidmenį, ku-

rį gali suvaidinti žmogiškajame gyvenime. Pavyzdžiui, nėra prasmės ginčyti tokio tvirtinimo, kad krikščionybė, gal net atklakliau nei stoicizmas, vartojo koncepciją, kad visi žmonės prieš Dievą yra lygūs. Nepaisant, kad nuo šv. Pauliaus iki Martyno Liuterio laikų šis įsitikinimas atrodė suderinamas su vergijos ir baudžiavos institucijomis, susidarius bent kiek palankesnėms sąlygoms šias institucijas užsipulti, jis tapo užsipuolimo pagrindu. Tačiau kiek žmonių lygybės prieš Dievą sąvoka yra pripildyta dorovės turinio, tiek ji kalba apie tokią žmogiškąją bendruomenę, kurioje niekas neturi didesnių dorovinių ar politinių teisių už kitus, tačiau poreikis yra vieno žmogaus reikalavimų kitiems žmonėms kriterijus, o rekomenduojamas bendruomenės tipas yra toks, kuris suteikia geresnę ar prastesnę sąrangą, kurioje žmonių idealai patiems sau ir kitiems gali būti realizuoti.

Iš tiesų skiriamosios vertės tarp lygybės ir poreikio, kuriuos krikščionybė daugiausia pati sukūrė, kriterijų negali būti laikomos bendrosiomis žmogaus gyvenimo vertėmis, kol nepasirodys įmanoma panaikinti esminę žmogaus gyvenimo materialią nelygybę. Kol žmogus pagamina tiek mažai pridedamojo ekonominio produkto, kad dauguma žmonių yra ant ar ties išgyvenimo riba ir tik keletas gali mėgautis daug didesne gausa, tol tokia vartojimo forma įtvirtina nelygias teises socialiniame gyvenime. Lygybė tokiomis sąlygomis geriausiu atveju yra tik vizija, o suteikti vizijai religinį pritarimą yra vienintelis būdas ją išlaikyti. Brolybės ir lygybės vertybės gali būti įkūnijamos tik atskirose mažose bendruomenėse, jos negali visai visuomenei sukurti bendros programos.

Krikščioniškosios etikos paradoksas yra tiesiog tai, kad ji visuomet mėgino sugalvoti savo kodeksą visai visuomenei iš ištarmių, adresuotų individams ar mažoms bendruomenėms, siekiant juos atskirti nuo likusios visuomenės. Tai taikytina ir Jėzaus etikai, ir šv. Pauliaus etikai. Tiek Jėzus, tiek šv. Paulius skelbė etiką, sumanytą trumpam laikui prieš Dievui galutinai įšventinant Mesijo karalystę, ir istorija buvo baigta. Todėl negalime tikėtis iš to, ką jie sakė, rasti gyvenimo pagrindą kontinualioje visuomenėje. Be to, Jėzui rūpi ne išdėstyti savarankišką kodeksą, bet pateikti variantą, kuriame taisomas fariziejų moralumas. Pataisymas iš dalies yra fariziejų taisyklių aprašymas, kita vertus, parodoma, kaip reikia tas taisykles sudaryti, jei Karalystės atėjimas neišvengiamas. Todėl vienintelė apdairumo forma yra prižiūrėti karalystę. Galvoti apie rytojų, kaupti turtą žemėje, ne parduoti viską, ką turi, o atiduoti vargšams – tai iš esmės neapdairaus elgesio kursas. Jei jo laikysies, prarasi savo sielą tiesiog todėl, kad pasaulis, kurį įgyji, yra laikinas. Evangelijų apeliavimas į savimeilę ir prielaida, kad iš esmės savimeilė yra

prigimtinė, yra nuoširdus. Įsakymas mylėti artimą kaip save patį vargu ar kitokiu atveju turėtų kokios nors jėgos. Lygiai taip pat šv. Paulių suprantame neteisingai, jei manome, kad jo nurodymai remiasi kuo nors daugiau, nei laikinumo pagrindu; tai, kad šv. Pauliui nepatiko santuoka, kaip patogi priemonė („geriau susituokti, nei sudegti"), nėra taip nehumaniška, kaip neistoriškai mąstantys sekuliaristai mėgino parodyti, nes suprato ją kaip troškimų patenkinimo beprasmiškumą ir santykių kūrimą dabar, kas netrukus sukliudys gauti amžiną šlovę. Tačiau toks šv. Pauliaus atsiprašymas yra, žinoma, lemtingesnis Pauliaus etikai, o ne įprastam sekuliaristų puolimui. Esminis dalykas yra tas, kad Mesijo karalystė neatėjo, ir todėl nuo to laiko krikščioniškoje bažnyčioje garbinama etika, kuri negalėjo rasti pritaikymo pasaulyje, kur istorija dar nesibaigė. Apsišvietę šiuolaikiniai krikščionys gerokai niekina tuos, kurie numato Antrojo Atėjimo datą; tačiau jų pačių numatoma to atėjimo koncepcija ne tik kad be datos – tokios datos numatyti neįmanoma, – bet ir Naujajam Testamentui gerokai svetima.

Todėl nenuostabu, kad nors pagrindines koncepcijas krikščionybė pasitenkino perimdama iš kitur, ji propagavo dorovės principus ir tobulino dorovines paprastų žmonių gyvenimo koncepcijas. Turėtume pažymėti tris svarbiausius pavyzdžius. Pirmasis yra iš feodalinės visuomenės gyvenimo pasiskolintos hierarchijos ir vaidmens koncepcijos. Šv. Anzelmas[24] aiškina žmonių santykį su Dievu pagal nepaklusnių samdinių santykį su feodalu. Aiškindamas apie angelų, vienuolių ir bažnyčios tarnų tarnavimą Dievui jis juos atitinkamai lygina su tarnyste tų, kurie nuolat nuomojo žemę, kurie tarnavo turėdami viltį išsinuomoti žemės lopinėlį, ir tų, kuriems mokama alga už dirbamą darbą, bet kurie neturi jokių pastovumo vilčių. Labai svarbu pažymėti, kad, siekiant suformuluoti normas, krikščionybė išsakoma feodaliniais terminais, bet netenka bet kokios galimybės kritikuoti feodalinių socialinių santykių. Bet tai ne viskas. Atgailos ir nuodėmių išpirkimo teorijas aprašo ne tik Anzelmas, bet ir kiti viduramžių teologai, priklausomai nuo to, kaip supranta paklusnumo ar nepaklusnumo Dievo valiai koncepciją. Kaip reikėtų suprasti Dievui patinkančias vertybes? Visai nestebina atsakymas, kad viduramžių Dievas visuomet yra kompromisas tarp įsakmaus Jahvės balso ant Sinajaus kalno ir filosofų dievo. Kokių filosofų? Arba Platono, arba Aristotelio.

Platono jutiminio pasaulio ir Formų karalystės dichotomijai krikščionišką pavidalą suteikia šv. Augustinas ir paverčia šią dichotomiją prigimtinių troškimų pasauliu ir dieviškos santvarkos karalyste. Prigimtinių troškimų pasaulis yra jo meilės mylimajai iki jo atsivertimo sritis ir žemiškojo, o ne

dangiškojo miesto *Realpolitik* sritis („Kas yra imperijos, jei ne didžiulis plėšikavimas?"). Asketiškos drausmės dėka žmogus kyla proto skale aukštyn, siekdamas ne platoniškojo Gėrio Formos, bet Dievo apšvietimo. Apšviestas protas gali teisingai rinktis iš įvairių jį supančių troškimo objektų. Žemiškųjų daiktų troškimą, *Cupiditas* palaipsniui nugali *caritas*, dangiškojo gėrio troškimas, kas iš esmės yra sukrikščionintas *Diotimos* idėjos, išsakytos *Simposijuje*, variantas.

Akviniečio aristotelizmas yra daug įdomesnis, nes susijęs ne su pasaulio ir troškimų pinklių vengimu, bet troškimas keičiamas taip, kad imama siekti dorovės tikslų. Nuo Aristotelio aristotelizmo jis skiriasi trimis pagrindiniais dalykais. *Θεωρία* tampa ta Dievo vizija, kuri yra žmogaus troškimo tikslas ir pasitenkinimas, dorybių sąrašas pakinta ir išsiplečia; ir tiek *τελοζ*, tiek dorybių koncepcija interpretuojama pagal įstatymo, turinčio tiek stoiškas, tiek hebrajiškas ištakas, sąrangą. Prigimties įstatymas yra tas kodeksas, į kurį mes linkę iš prigimties; viršprigimtinis atskleidimo įstatymas jį papildo, bet nepakeičia. Pirmasis prigimtinio įstatymo nurodymas yra savisauga, tačiau savastis, kuri turi būti saugoma, yra nemirtinga siela, kurios prigimtį griauna neprotingas vergavimas impulsams. Dorybės yra paklusnumo prigimtinio įstatymo priesakams ir išraiška, ir priemonė; o prie prigimtinių dorybių dar prisideda viršprigimtinė ištikimybė, viltis ir geraširdiškumas. Pagrindinis skirtumas tarp Aristotelio ir Akviniečio yra ryšio tarp deskriptyvinių ir naracinių elementų analizė. Aristotelis aprašo *πόλιζ* dorybes ir mano, kad jos būdingos žmogiškajai prigimčiai; Akvinietis aprašo žmogiškosios prigimties normas ir tikisi rasti jų pavyzdžių konkrečių visuomenių žmogiškajame gyvenime. Akvinietis negali deskriptyvinės užduoties atlikti slapčia kaip Aristotelis, nes tiki pirmaprade nuodėme; norma yra žmogaus prigimtis – kokia ji turi būti, o ne kokia yra. Tačiau kadangi jam nepriimtini nei ankstesnis Augustino, nei vėlesnis protestantizmo įsitikinimas visišku žmogaus troškimų ir pasirinkimo sugedimu, tai žmogaus prigimtį jis traktuoja tokią, kokia ji yra, kaip patikimą vedlį į žmogaus prigimtį tokią, kokia ji turėtų būti. Kaip krikščionis jis, kitaip negu Aristotelis, tačiau panašiai kaip stoikai, laiko žmogaus prigimtį vienoda visiems žmonėms. Nėra vergų iš prigimties. Be to, dorybių lentelė yra kitokia. Nusižeminimas užima savo vietą; religija taip pat – ta prasme, kad ji gali atlikti tinkamo garbinimo veiklą. Tačiau Akviniečio mokyme svarbūs ne tiek konkretūs papildymai, kuriuos jis daro Aristotelio schemoje, norėdamas parodyti aristotelizmo lankstumą. Aristotelio koncepcijos gali pateikti racionalų pagrindą dorovės, kuri yra visiškai kitokia nei paties Aristotelio. Akvinietis iš tikrųjų rodo mums, kaip

Aristotelio nukaltas koncepcijų grandis tarp dorybės ir laimės nuolat įgyja tie, kas nori parodyti tas grandis nesigėrėdamas didingos sielos žmogumi ar nepripažindamas ketvirtojo amžiaus *πόλις* struktūros.

Teologinė Akviniečio etika siekia išsaugoti neteologinę žodžio *geras* reikšmę. „Gera yra tai, į ką linksta troškimai." Vadinti Dievą geru reiškia vadinti jį troškimų tikslu. Taigi gerumo kriterijus yra iš esmės neteologinis. Be apreiškimo, prigimties žmogus skiria, kas yra gerai, o dorovės taisyklių paskirtis yra siekti gėrio, t.y. siekti to, kas patenkina troškimą. Taigi teiginys „Dievas yra geras" yra sintetinė propozicija, o remtis Dievo gerumu reiškia pateikti priežastį paklusti jo įsakymams. Šį požiūrį vėlyvaisiais viduramžiais pakeičia visiškai kitokia doktrina. Skubi socialinės santvarkos transformacija visuomet linkusi ankstesnę prigimtinio įstatymo doktrinos formuluotę parodyti kaip nepritaikomą. Žmonės ima ieškoti savo gyvenimo tikslo ne žmonių bendruomenės formose, o kokio nors individualaus išsigelbėjimo už šių formų. Prigimtinę religiją ir prigimtinį įstatymą pakeičia dieviškasis apsireiškimas ir mistika. Akcentuojamas atstumas tarp Dievo ir žmogaus. Žmogaus ribotumas ir nuodėmingumas reiškia, kad jis negali pažinti Dievo, išskyrus tai, ką gauna iš Dievo malonės, ir manoma, kad žmogus iš prigimties neturi kriterijų, pagal kuriuos gali spręsti apie tai, ką sako ar turėtų sakyti Dievas. *Gėris* apibūdinamas pagal Dievo įsakymus: pasakymas „Dievas yra geras" tampa analitiniu, kaip ir „Mes turėtume elgtis taip, kaip Dievas įsako". Taisyklės, kurias mums skiria Dievas, gali būti mūsų troškimais nebepaaiškinamos. Iš tiesų ir socialinio gyvenimo, ir koncepcijų sistemos atžvilgiu taisyklių ir troškimų opozicija tampa esminiu dalyku. Asketizmas ir itin didelis asketizmas (kurį Akvinietis apibūdino kaip „vogtų dovanų grąžinimą Dievui") religijoje tampa svarbūs. Priežastys, dėl kurių paklūstame Dievui, turi būti paaiškinamos jo galia ir jo įkvepiamu šventumu, o ne jo gerumu.

Žymiausias filosofas, kuriam Dievo įsakymai yra jo gerumo pagrindas, o ne Dievo gerumas – priežastis jam paklusti, yra Viljamas Okamas. Jo mėginimas pagrįsti dorovę apreiškimu yra papildomas apsiribojimas teologijoje tuo, kas gali būti žinoma iš prigimties. Dėl filosofinio skepticizmo, susijusio su kai kuriais prigimtinės teologijos argumentais ir teologiniu fideizmu, malonė ir apreiškimas tampa Dievo valios pažinimo šaltiniais. Okamo kritinis racionalizmas atrodo keistas, nes dieviškuosius įsakymus jis laiko arbitražiniais ediktais, reikalaujančiais neprotingo paklusnumo. Akviniečio krikščionybėje aristoteliškam racionalumui dar yra vietos, Okamo krikščionybėje – jau nebėra. Išvada, tikriausiai, būtų ta, kad svarstant tokio pobūdžio dalykus svarbiau yra tai, kokia krikščioniška ar nekrikščioniška dorovė mums pasiū-

loma, o ne tai, ar dorovė yra krikščioniška ar ne. Pats savaime šis požiūris nėra nesuderinamas su tomistine krikščionybe, kuri labiau panaši į kai kurias sekuliarinio racionalizmo rūšis nei į krikščioniškojo iracionalumo atmainas.

Nepaisant to, dėl paties fakto tampa keblu tinkamai įvertinti teizmo įnašą į etikos istoriją. Jei, pavyzdžiui, atsiribojame nuo ankstyvosios Abelardo teisingumo analizės (teisingi veiksmai priklauso vien tik nuo ketinimų) ar nuo vėliau Grotiuso išplėtoto Tomo Akviniečio požiūrio apie prigimtinį įstatymą iki tautų įstatymo, atsirenkame tai, kas nėra labai būdinga teizmui. Jei smulkiai aiškinamės augustinizmo dorovę, kalbame apie teologiją, kuri orientuota į apsireiškimą, o ne į filosofinę etiką. Todėl kalbėdami apie viduramžius neišvengiamai klysta ir tie, kurie užsimoja labai plačiai, ir tie, kurie kalba labai siaurai. Jei, kaip ir aš jie, pasirenka pastarąją klaidą, ji yra ne tiek mažesnė, kiek iš dviejų blogybių lengviau įveikiama.

X
skyrius

LIUTERIS, MAKIAVELIS, HOBSAS IR SPINOZA

Makiavelis ir Liuteris dorovės srityje yra įtakingi rašytojai, apie kuriuos dorovės filosofijos knygose retai diskutuojama. Gaila, nes kaip tik tokiose knygose, o ne formalesniuose filosofų darbuose atrandame koncepcijas, kurias filosofai laiko savo diskusijų, kurios vyksta „neatsitraukus nuo gamybos", esamais objektais. Viktorijos laikais Makiavelis ir Liuteris buvo labai madingi. Hegelis, Carlisle'as, Marxas ir Edwardas Cairdas – visi buvo pripažinti savo pačių visuomenės šeimininkai, ir šiuo požiūriu tai teisinga. Makiavelis ir Liuteris savaip įprasmina atsiskyrimą nuo hierarchiškos besijungiančios viduramžių visuomenės ir aiškų perėjimą į naujųjų laikų pasaulį. Abiejų darbuose atsiranda figūra, kurios nėra Platono ir Aristotelio laikų dorovės teorijose, tai – „individas".

Ir Makiavelis, ir Liuteris laiko bendruomenę ir jos gyvenimą sritimi, kuri jau nėra ta, kurioje dorovinis gyvenimas nebeturi prasmės, tik kiekvienas savaip. Liuteriui bendruomenė yra tik amžinojo išganymo dramos vieta, sekuliarinius reikalus tvarko kunigaikštis ir magistratas, kuriems mes turime paklusti. Tačiau mūsų išganymas priklauso nuo kažko kito, o ne to, kas priklauso Cezariui. Liuterio etikos struktūra geriausiai suprantama taip. Vienintelės tikros dorovės taisyklės yra dieviškieji įsakymai, o dieviškuosius įsakymus suprantame taip, kaip juos pateikia Okamas – t.y. jie neturi gilesnių priežasčių ir platesnio įteisinimo, negu kad jie yra Dievo nurodymai. Paklusti tokioms dorovės taisyklėms nereiškia patenkinti savo troškimus, nes mūsų troškimai yra visiško mūsų prigimties sugedimo dalis, todėl natūraliai supriešinama tai, ko mes norime, ir tai, ką Dievas įsakė atlikti. Žmogiškasis protas ir valia negali paklusti Dievo įsakymams, nes jie vergauja nuodėmei; todėl turime veikti prieš protą ir prieš prigimtinę savo valią. Bet tai galime daryti tik iš malonės. Mus gelbsti ne darbai, nes nė vienas mūsų darbų jokia prasme nėra geras. Jie yra nuodėmingo troškimo produktas.

Toliau nutolti nuo Aristotelio neįmanoma; jis, sako Liuteris, yra „juokdarys, kuris suklaidino bažnyčią". Tikrasis individo atsivertimas yra tik vidinis; svarbu Dievo bijoti ir prieš jį drebėti kaip tikram nusidėjėliui. Tai nereiškia, kad nėra tokių veiksmų, kuriems Dievas pritaria, ir tokių, kuriuos draudžia. Svarbu ne atliktas ar neatliktas veiksmas, o tikėjimas, kuris išjudino agentą. Vis dėlto yra daug veiksmų, kurie negali būti tikėjimo vaisius; tarp jų yra bet koks mėginimas pakeisti socialinių struktūrų galią. Liuterio reikalavimą laikytis tik tikėjimo, o ne darbų, lydi draudimai, išsakyti prieš kai kurių rūšių veiklą. Jis smerkė valstiečių pasikėsinimą į šeimininką ir gynė kunigaikščius, išskerdusius valstiečių sukilėlius, nepaklususius įstatymo autoritetui. Jis reikalauja vienintelės laisvės – skelbti Evangeliją; visi svarbiausi įvykiai vyksta tikinčiam individui psichologiškai keičiantis.

Net jei Liuteris ir turėjo viduramžių katalikų pirmtakų daugeliu savo doktrinos požiūrių, jis buvo neprilygstamas, įtvirtindamas absoliučias sekuliarinės valdžios teises, ir tuo didžiavosi. Tuo jis svarbus dorovės teorijos istorijai. Sekuliarinių dalykų perdavimą jiems patiems paaiškina jo nuodėmės ir įteisinimo teorija. Kadangi kiekvieną kart kiekvienu veiksmu mes kartu esame nuodėmingi ir visiškai Kristaus išgelbėti bei išteisinti, vieno veiksmo prigimtis kito atžvilgiu neturi reikšmės. Manyti, kad vienas veiksmas gali būti geresnis už kitą, reiškia tebesinaudoti tais pačiais vergovės įstatymo standartais, kuriuos įvedė Kristus. Liuteris kartą paklausė savo žmonos Katarinos, ar ji šventoji, o kai ji atsakė: „Ar tokia nuodėminga, kaip aš, gali būti šventoji?" – jis subarė ją ir paaiškino, kad kiekvienas apdovanotas tikėjimu į Kristų yra kaip šventasis. Iš tokios perspektyvos natūralu teigti, kad žodžio *vertumas* teologinis žodynas turėtų atsisakyti, nes pasidaro neįmanoma kelti klausimo apie tai, kad vienas veiksmas yra daugiau vertas už kitą.

Todėl Dievo įstatymas tampa tik standartu, pagal kurį sprendžiame, ar mes kalti ir ar turime išpirkti nuodėmes; Dievo įsakymai oficialiai tampa arbitražiniais nurodymais, kuriems reikalauti prigimtinio įteisinimo yra ir bedieviška, ir beprasmiška. *Gera* ir *teisinga* apibrėžiama pagal tai, ką įsako Dievas; o tautologiškas pasakymų „Paklusti Dievui yra teisinga" ir „Dievas yra geras" pobūdis nelaikomas trūkumu, o greičiau prisideda prie Dievo šlovinimo. „Dievas yra visagalis", žinoma, lieka sintetinis teiginys; tai, ką gali Dievas, yra visa, ką gali galingiausias žmogus, ir dar daugiau. Taigi Dievas yra ne tik visagalybė, bet arbitražinė visagalybė. Akvinietis beveik civilizavo Jahvę į aristotelininkus; Liuteris jį visam laikui paverčia Nuasmenintu gėriu. Čia Liuterio ir Kalvino pažiūrų panašumai yra daug svarbesni už skirtumus.

Pirmiausia Kalvinas taip pat vaizduoja Dievą taip, kad apie jo gerumą

mes negalime spręsti ir jo įsakymų negalime interpretuoti kaip skirtų vesti mus į *τέλοζ*, kur kreipia mus mūsų troškimai; anot Kalvino, kaip ir Liuterio, turėtume tikėtis malonės, jog būsime išteisinti ir mums bus atleista už mūsų nesugebėjimą paklusti kosminio despoto arbitražiniams nurodymams. Antra, net jeigu Kalvino teorija labai prieštarauja Liuterio, jie abu visiškai vienodai mato sekuliarizmą. Apibūdindamas savo požiūrį į Saksonijos elektorių Liuteris šv. Pauliaus požiūrį į Romos imperijos biurokratus pasitelkė kaip modelį; Kalvinas, su Ženevos magistratu tvarkydamas savo reikalus, pasitelkė pranašų požiūrio į Izraelio karalius ir Judą modelį. Tačiau nors dėl Kalvino teokratijos dvasiškiai tampa kunigaikščių suverenais, pastaroji aprobuoja sekuliarinės veiklos autonomiją bet kokiu lygmeniu, jei dorovės ir religinė praktika tiesiogiai tai veiklai neprieštarauja. Jei gašlumas apribojamas santuokos rėmais, ir bažnytinės apeigos yra privalomos sekmadieniais, galima efektyviai vykdyti politinę ir ekonominę veiklą, ir jos neriboja jokios sankcijos. Pasmerkiamas tik atviras įžūlumas, o kalvinizmo istorija yra progresyvios ekonominės autonomijos realizacijos istorija. Kaip ir Kalvinas, Liuteris išskyrė dorovę į dvi šakas: viena vertus, ją sudaro absoliučiai neginčytini įsakymai, kurie, kiek siejami su žmogaus protu ir troškimais, yra arbitražiniai ir nereikalauja konteksto; antra vertus, tai yra pasitvirtinančios politinės ir ekonominės santvarkos taisyklės.

„Individas" yra abiejų šakų subjektas, tiesiog individas, apibrėžiamas Dievo, kuris jį sukuria, atžvilgiu ir politinės ir ekonominės santvarkos, kuriai jis paklūsta, atžvilgiu. „Pirmą kartą, – rašė J. N. Figgisas apie laikmetį, einantį iškart po reformacijos, – Absoliutus Individas susiduria su Absoliučia Valstybe"[25]. Valstybė atsiskiria nuo visuomenės; viduramžiais socialiniai ir politiniai ryšiai sudaro vienovę, kaip buvo ir senovės Graikijoje, net jei feodalizmo vienovė visiškai skyrėsi nuo *πόλιζ* vienovės. Žmogus susietas su valstybe ne via socialinį santykių tinklą, visaip susaistantį aukštesniuosius su žemesniaisiais, o tiesiog kaip subjektas. Žmogus susietas su ekonomine tvarka ne via aiškiai apibrėžtą padėtį, kurią jis turi susijusių sąjungų ir gildijų grupėje, bet tiesiog kaip tas, kuris turi legalią galią sudaryti sandėrius. Žinoma, šis socialinis perėjimo nuo padėties prie sandėrių procesas yra ne tik lėtas ir nevienodas, jis niekada nevyksta kartą visam laikui. Kartkartėmis skirtingus bendruomenės sluoksnius sukrečia nutrūkstantys patriarchaliniai ryšiai, kartkartėmis laisvosios rinkos ir absoliučios valstybės sąmonė paaštrėja. Tačiau kiekvienu atveju atsiranda naujas dorovės agentas.

Tradicinėse visuomenėse, net graikų *πόλιζ* ar feodalizme, žmogus save apibūdina pagal nusistovėjusius aprašymus. Pagal juos jis nustato savo vie-

tą kitų žmonių atžvilgiu vis-à-vis. Viena priežastis, dėl kurios yra klaidinga kalbėti apie loginę duobę tarp vertybės ir fakto, yra ta, kad ji pakiša mintį, jog *kiekvienoje visuomenėje* galioja ta pati tiesa, kad galime pirmiau nustatyti socialinės tvarkos faktus, o tik po to logiškai nepriklausomai nagrinėti, kaip šioje visuomenėje reikia elgtis. Bet ši tiesa gali galioti visoms visuomenėms tik tada, jei visais atvejais be jokių išimčių būtų galima nustatyti, kad galima apibrėžti socialinę tvarką neatsižvelgiant į pareigų ir prievolių koncepcijas; tuo tarpu iš tikrųjų daugelyje visuomenių neįmanoma socialiniu požiūriu minimaliai apibrėžti individo (kaip vado ar plėšiko sūnaus ar tokios ir tokios klasės ar šeimos nario), jau nekalbant apie jo išsamų socialinį vaidmenį, nenurodžius, kad jis turi tokių ir tokių prievolių ar pareigų. Į tai galima būtų atsakyti, kad faktas, jog tokioje visuomenėje žmogui priskiriamos kokios nors pareigos, gali būti tik faktas apie pačią visuomenę. Jis *mūsų* neįpareigoja sakyti, kad žmogus privalo jas vykdyti. Bet tai vėl labai apgaulinga. Tai reiškia, kad galima, pavyzdžiui, sakyti: „Netiesa, kad vado sūnus turi elgtis taip ir taip“; tačiau kalbant genties kalba tai yra tiesiog klaidingas vertinamasis teiginys, o mūsų kalba apibūdinti gentį reikštų tiesiog suformuluoti klaidingą aprašomąjį teiginį. Žinoma, tiesa yra tai, kad mes galime apibūdinti genties gyvenimą nepriimdami jos vertybių; tačiau tai reiškia ne kad mes galime diskutuoti nepriklausydami nuo jų socialinių apibūdinimų, kaip jų visuomenėje reikia elgtis, bet greičiau, kad visuomet galime iškelti papildomą klausimą, ar toks visuomenės kontinuumas yra geras ar blogas dalykas. Ko dažnai negalime daryti, tai apibūdinti jų socialinio gyvenimo jų faktiniais terminais ir išvengti jų vertinimų.

Žinoma, yra daug tokių visuomenių, kur faktinio aprašymo kalba vengia taip vertinti, o perėjimas nuo tradicinių ikikapitalistinės Vakarų Europos visuomenės formų prie individualistinės ir merkantilinės ankstyvojo kapitalizmo visuomenės yra tokio pobūdžio perėjimas. Todėl svarbu ne tik tai, kad krikščioniškasis Akviniečio aristotelizmas ir krikščioniškasis Liuterio fideizmas paremti alternatyviais ir konkuruojančiais metafiziniais požiūriais; svarbu, kad jie pateikia įvairių dorovinių žodynų analizę. Žinoma, konkrečiai Liuterio atveju analizė, glūdinti jo pamokslavime, kauzaliai yra neveiksminga; Liuteris supranta dorovinę savo klausytojų patirtį, ir taip priimamas pagrindas, pagal kurį patirtis imama interpretuoti grynai pagal Liuterį. Esminis naujosios patirties bruožas yra tas, kad tai yra patirtis individo, kuris prieš Dievą yra vienas. Kai Liuteris nori paaiškinti, kas yra individas, jis nurodo, kad kai tu miršti, tai miršti tu, ir niekas už tave to padaryti negali. Šis teiginys neturi jokių socialinių atributų, jis atskirtas nuo konkrečių aplinky-

bių, kaip kad mirštantysis atskirtas nuo visų socialinių ryšių, o individas yra nuolat Dievo akivaizdoje.

Taigi individas daugiau nebeturi vertybinių įsipareigojimų, nes bent iš dalies atsako į savo socialinio tapatumo klausimą. Jo tapatumas dabar yra tik vardo turėtojo tapatumas, kuris pagal priklausomybės ryšį atitinka tam tikrą apibūdinimą (raudonplaukis ar mėlynakis, darbininkas ar pirklys) ir vieną iš besivaržančių galimybių jis turi pasirinkti pats. Iš jo situacijos faktų, kaip jis juos apibūdina savo naujuoju socialiniu žodynu, neaišku, kaip jis turi elgtis. Viskas, pasirodo, priklauso nuo jo individualaus pasirinkimo. Be to, individualaus pasirinkimo suverenumas yra ne tik jo socialinio žodyno, bet ir iš teologijos paveldėto teorizavimo pasekmė.

Aristotelio etikoje, kaip nelabai aiškiai suformuluotoje tradicinių visuomenių dorovėje, įvairiai suprantami žmogiškieji poreikiai ir norai pateikia kriterijus spręsti apie žmogaus elgesį. Aristotelio pateikta praktinio silogizmo analizė yra toks modelis, kuriame pagrindinė prielaida visuomet pateikiama tokia forma, kad kas nors ko nors trokšta (arba jam reikia, arba norėtų pasipelnyti). Praktinis pritarimas prasideda čia. Tačiau žmogaus troškimų ir poreikių faktai šešioliktame amžiuje jau nebegali pateikti nei dorovės agento pasirinkimo kriterijaus, nei protavimo, bent jei jis rimtai pripažįsta liuteronų kaip ir kalvinistų kaltinimą, kad visi jo troškimai visiškai sugedę. Net populiarioji kontrreformatų teologija humanistinę prigimtį vaizduojasi daug juodžiau nei Akvinietis. Net jei visi troškimai yra sugedę (nors kaip visada labiausiai kliūva gašlumui, o politinis sukilimas tik artimas varžovas), pasirinkimas lieka atviras. Individas turi pasirinkti išganymą ar prakeikimą, naudą ar praradimą, pasirinkti vieną iš daugybės jo dėmesio reikalaujančių elgesio krypčių.

Taigi reformacijos metu atsiradusios įvedamos trys pagrindinės dorovės koncepcijos: dorovės taisyklių, kurios iš karto nekėlė jokių sąlygų savo reikalavimais, tačiau kurioms trūksta racionalaus įteisinimo, koncepcija; dorovės agento, kuris rinkdamasis yra suverenus, koncepcija; ir sekuliarinės galios, kuri turi savo normas ir įteisinimą, koncepcija. Taip pat nenuostabu, kad naujosios taisyklių ir agento koncepcijos sekuliariniame kontekste įgauna naują atspalvį. Be to, sekuliarinis kontekstas jau rado savo Liuterį. Sekuliarinės valdžios Liuteris yra Makiavelis. Kaip ir Liuteris viduramžiais jis turėjo pirmtakų. Prigimtinio įstatymo kontekstu viduramžių teologai dažnai ginčijosi, kad kai kurie politiniai tikslai pateisina priemones, kurios paprastai neleidžiamos; dažnai pateikiamas pavyzdys yra tironų šalinimas juos nužudant. Powicke'as paaiškino, kaip pradedant Frederiku II ir Pilypu Tei-

singuoju, „Kitas žingsnis buvo sutapatinti prigimtinį įstatymą su prigimtiniais politiniais bendruomenės impulsais, jos teises į neištirtas prigimties sritis ir savęs įtvirtinimą ar net sutapatinti būtinybę ne su prigimtiniu įstatymu, o su istorijos diktatu". Ši kryptis, kiek susijusi su *Realpolitik*, buvo veik tokia pati įkūnyta viduramžių valstybėje, o naujoji valstybė būdama galingesnė tiesiog pablogino *Realpolitik* būklę. Makiavelis yra jos pirmasis teoretikas.

Buvo įdėta daug pastangų norint parodyti, kad, priešingai negu Elžbietos laikų dramaturgai ir nepaisant jo nekaip pagarsėjusio susižavėjimo Čezare Bordža, Makiavelis buvo neblogas žmogus. Taip yra iš dalies dėl to, kad jis aiškiai buvo patraukli asmenybė, o tai, kad žmogus negali būti kartu ir blogas, ir patrauklus, yra plačiai paplitusi, nors ir neteisinga nuomonė. Bet kur kas svarbiau, kad privačiai ir asmeniškai Makiavelis pirmenybę teikė demokratijai (kaip jis tą demokratiją suprato – tai yra *išplėsta* apribota valdžia, smulkesnieji savininkai dalijasi valdžia su stambiaisiais pirkliais; žinoma, išskyrus tarnus ir žmones, neturinčius nuosavybės), kilnumui, garbingumui ir nuoširdumui. Tačiau nė vienam iš šių dalykų neleista supainioti svarbiausio reikalo. Makiavelio manymu, socialinio ir politinio gyvenimo tikslai yra duoti. Tai yra galios paėmimas ir išlaikymas, politinės santvarkos ir bendro klestėjimo palaikymas, o jei neišlaikysi šių pastarųjų bent jau iš dalies, nebegalėsi išlaikyti ir galios. Dorovės taisyklės yra technikos taisyklės, susijusios su priemonėmis šiems tikslams pasiekti. Be to, jomis reikia naudotis todėl, kad visi žmonės yra kaip nors sugedę. Galime bet kuriuo metu netesėti pažado ar sulaužyti susitarimą, jei tai mums patiems bus naudinga, nes egzistuoja tokia prielaida, kad visi žmonės yra nedori, o tie, su kuriais bendrauji, gali bet kuriuo metu sulaužyti savo pažadus, jei tik jiems tai naudinga. Žmonės turi veikti ne taip, kaip jie abstrakčiai mąstydami sugalvoja, jog taip turėtų veikti, bet taip, kaip veikia kiti žmonės; nes iki tam tikros ribos žmonės *yra* veikiami kilnumo, gailestingumo ir panašiai, šie dalykai užima savo vietą. Tačiau jie užima savo vietą tik kaip gerai sugalvota priemonė galios tikslams.

Makiavelio etika yra pirmoji bent jau nuo sofistų laikų, kai apie veiksmus sprendžiama ne iš pačių veiksmų, bet iš jų pasekmių. Todėl jis laikosi požiūrio, kad pasekmes galima numatyti, o savo veikalais *Kunigaikštis* ir *Svarstymai apie Liviją* siekia paaiškinti, kaip tai padaryti. Studijuodami istoriją, darome empirinius apibendrinimus, iš kurių galime išvesti kauzalines maksimas. Tų maksimų nauda yra ta, kad jomis galima daryti įtaką kitiems žmonėms. Čia vėl Makiavelis yra ir sofistų pasekėjas, ir naujųjų laikų autorių pirmtakas. Jis privalo suprasti vertinimus kaip priemones daryti įtaką žmonėms, o ne tam, kad atsakytų į klausimą: „Ką man daryti?" Iš to taip pat

išplaukia, kad Makiavelis mano, jog žmogaus elgesį valdo įstatymai, kurių patys agentai paprastai nesuvokia. Makiavelio manymu, galima į šiuos įstatymus pažvelgti labai paprastai, nes jis linkęs manyti, kad žmogiškoji prigimtis, jos motyvai ir siekiai neturi laiko matavimų ir yra nekintami. Senovės romėnų darbų pagrindu padaryti apibendrinimai nesunkiai pritaikomi šešioliktojo amžiaus Florencijai. Nepaisant to, Makiavelio „individas" pasirodo esąs taip pat sustingęs, kaip ir Liuterio. Taip atsitinka todėl, kad visuomenė yra ne tik arena, kurioje jis veikia, bet ir potenciali žaliava, kuri naudojama pagal individo poreikius, laikantis įstatymų, bet lanksčiai. Individo nevaržo jokie socialiniai pančiai. Be techninių valstybės valdymo kriterijų, jo paties tikslai – ne tik galios, bet ir šlovės bei garbės troškimas – jam yra vieninteliai veiksmų kriterijai. Taigi Makiavelio darbuose pirmą kartą susiduriame su painiu klausimu, kuris vėliau taps įprastas: teiginio apie individo suverenumą, pasirenkant ir formuluojant tikslus, ir požiūrio, kad žmogaus elgesį valdo nekintantys įstatymai, deriniu. Tiesa, Makiavelis skiria tokius žmones, kuriuos laiko sugebančiais daryti viena (valdovas ar potencialūs valdovai), ir tokius, kurie gali daryti kita (pavaldiniai). Tačiau jis nesuvokia jokio galimo prieštaravimo.

Nors žodžiais jis reiškia pagarbą etikai ir politikai, kaip atskiriems dalykams, jis aiškiai pareiškia, kad per daug juos atskirti netinka. Toks atskyrimas priklauso nuo to, ar yra skirtumas tarp privataus ir viešo gyvenimo tiek, kad aš galiu nuspręsti, ką man geriausia daryti nesvarstant, kokioje politinėje santvarkoje man reikia gyventi – arba kadangi man politinė santvarka yra duotas ir nekeičiamas privataus veiksmo kontekstas, arba kadangi manau, jog dėl kokios nors priežasties politinė santvarka yra netinkama. Makiavelis panašus į Platoną aiškiai nurodydamas, kaip dažnai susilieja etika ir politika. Pradedant jo laikmečiu, atsiranda ir vis labiau įtvirtinama galimybė vis daugiau žmonių suvaidinti kokį nors vaidmenį keičiant ar modifikuojant politines institucijas, politinei santvarkai vis rečiau ir rečiau suteikiamas nekintamas kontekstas. Kadangi valstybės galia nuolat auga, ta galia vis labiau ir labiau kėsinasi į privatų pilietį ir riboja jo dorovinio pasirinkimo alternatyvas.

Galop iš paties Makiavelio, kaip ir iš jo aiškiai dėstomo mokymo, galima pasimokyti. Tais laikotarpiais, kai socialinė santvarka yra santykinai stabili, visus dorovės klausimus galima kelti bendruomenės normų kontekstu; nestabilumo laikotarpiais būtent tomis normomis yra abejojama, jos tikrinamos pagal žmoiškuosius troškimų ir poreikių kriterijus. Nors ir Platonas, ir Aristotelis išgyveno visą *πόλιζ* žlugimą, jo formas ir institucijas jie priima kaip sa-

vaime suprantamas, o Makiavelis italų miesto–valstybės formomis ir institucijomis abejoja. Makiavelis išorinę grėsmę Florencijai iš aukštesniųjų galių suvokia geriau, nei Aristotelis kada buvo suvokęs Makedoniečio grėsmę Atėnams. Gyvendamas pokyčių amžiuje Makiavelis suprato politinės santvarkos laikinumą, ir kaip tik tai tam tikra prasme stebina, žinant, kaip jis pasikliovė žmogiškosios prigimties pastovumu. Tikėjimo politinės ir socialinės santvarkos laikinumu atitikmuo greičiausiai negalėjo būti tikėjimas laikui nepavaldžia žmogaus prigimtimi su nuolatiniais poreikiais, pagal kuriuos tos santvarkos matuojamos ir kuriais jos paaiškinamos.

Dabar, šiaip ar taip, aišku, kad po Liuterio ir ir Makiavelio amžiaus turėtume tikėtis, kad atsiras kokia nors dorovės plius politikos teorija, pagal kurią individas yra svarbiausias visuomenės vienetas, galia – svarbiausias rūpestis, Dievas – smarkiai netenkanti reikšmės, bet vis dar neišstumiama būtybė, o ikipolitinė, ikisocialinė, laikui nepavaldi žmogaus prigimtis – kintančių socialinių formų pagrindas. Viltį geriausiai pateisina Hobsas.

„Džentelmeno biblioteka, atversti Euklido *Elementai*, ir tai yra *El. libri I.* Jis skaitė Propoziciją. Anot G, pasakė jis (norėdamas ką nors pabrėžti jis retkarčiais riebiai nusikeikdavo), tai neįmanoma! Taigi vėl skaito Aiškinimą, kuris jį sugrąžina prie pirmojo teiginio, kurį jis perskaitė. Tas jį nukreipė į dar kitą, kurį jis irgi perskaitė. *Et sic deinceps* (ir t.t.), kol pagaliau jį pagaliau įtikino ta tiesa. Taip jis įsimylėjo Geometriją".[26] Šių žodžių autorius yra Johnas Aubrey's, žmogus, apie kurį rašoma, yra Tomas Hobsas, o įvykio data – 1629 metai. Hobsas tuo metu buvo jau keturiasdešimt vienerių. Jo tuometinį intelektą simbolizuoja atsisakymas nuo Aristotelio idėjų ir Tukidido vertimas. Aristotelis, kurio jis atsisako, yra vėlyvojo supuvusio scholastikos laikotarpio Aristotelis. Jis skundžiasi Aristoteliu, nes pastarasis painioja žodžių reikšmės nagrinėjimą su daiktų, kuriuos reiškia žodžiai, nagrinėjimu. Taip Hobsas atmeta visą Aristotelio medžiagos ir formos, esmės ir egzistavimo epistemologiją. Taip darydamas jis buvo įsitikinęs, kad išvengia tuščios painiavos; pats jis lieka su savo visata, kurią sudaro tik konkretūs individai, žodžiai ir kūnai, kuriuos jie signifikuoja. Tačiau iš tiesų paties Hobso tyrinėjimai atliekami – ir tai būtina prielaida – konceptualaus tyrinėjimo forma, nes jis ketina aiškiai išdėstyti teisumo, teisingumo, suverenumo ir galios koncepcijas. Savo tyrinėjimui Euklido *Elementuose* jis randa nearistotelišką modelį. Į šį tyrinėjimą jį pastūmėjo Tukididas.

Kaip ir Makiavelis, tikėdamas, kad istorija gali būti pamokanti, Tukididas parašė *Peloponeso karo istoriją*. Jis parodo, kaip žlugo Atėnai dėl Atėnų demokratijos piktadarybių. Pamoka yra ta, kad demokratija yra politiškai surū-

dijusi, niekšas kailiadirbys Kleonas yra pavydžių ir ambicingų žmonių archetipas. 1620 metais Anglijoje buvo gausu pavydžių ir ambicingų žmonių. Nenuostabu, kad daug kainavusi ankstesniame šimtmetyje prasidėjusi revoliucija sugriovė tradicinius ekonominius Anglijos žemvaldžio modelius. Turtai buvo užgyvenami ir prarandami; individai kilo sumaniai versdamiesi pinigais, smulkiųjų ir stambiųjų bajorų, aukštakilmių ir žemesnės kilmės žmonių santykiai nuolat kito. Anglija stovėjo ant rinkos ekonomikos slenksčio, kai feodaliniams ir aristokratiniams santykiams grėsė pavojus, jog juos gali pakeisti piniginiai. Valstybės galią, įkūnytą karūnoje, su pavaldiniais siejo naujas, nestabilus ryšys. Konkreti piniginių santykių dalis – mokesčiai – buvo tas taškas, kur susikirto karūnos teiginys – valdovas teigė, kad tai, ko reikalaujama, yra tradicinės pareigos – ir pavaldinių teiginys, kad tai, ko reikalauja jie, yra tradicinės teisės. (Visuomet prablaivo mintis, kad pajamų mokesčių apskaitininkas, ieškantis savo verslo klientams teisinių spragų, yra Pymo ir Hampdeno dvasinis palikuonis.) Hobsas mato pavojų tame, kad reikalaujama teisių *prieš* karūną ir išverčia Tukididą, kaip rimtą perspėjimą grasinantiems konfliktuojančių ir besivaržančių socialinių grupių suverenumui. Hobsas išverčia Pisistrato ir Periklio gerbėją kaip ištikimas Stiuartų pavaldinys.

Tačiau Hobsas visiškai netipiškai įsiveržia į konfliktus tarp suvereno ir pavaldinių. Hierarchiškoje ankstyvosios Anglijos visuomenėje asmeniniai, socialiniai ir politiniai lojalumai yra susipynę ir vienas kitą palaiko. Teisės ir pareigos apibrėžiamos vieninga, kad ir sudėtinga sistema. Kiekvienas konkretus feodalinio žaidimo ėjimas pateisinamas arba aktorių pozicija, arba žaidimo taisyklėmis. Ką sutrauko ekonominės revoliucijos, o ypač Anglijos šešioliktojo ir septynioliktojo amžiaus kainų revoliucija, tai būtent šiuos ryšius. Dauguma tradicinių socialinių žemėvaldos formų išlieka; kas tampa abejotina, tai jų ryšys. Dievu vis dar tebetikima, o kunigas tebėra savo parapijoje. Bet galima klausti daug radikaliau – kas sieja kunigą su Dievu. Feodalinės visuomenės elementų yra visur – tarnai ir kiti žmonės be nuosavybės, smulkieji bajorai, kilmingieji, karalius; kyla tik klausimas dėl jų ryšių pobūdžio. Tas amžius yra pribrendęs valdžios teorijoms, o du patys populiariausi teorizavimo šaltiniai yra šventieji raštai ir istorija. Doktrina apie dieviškąją karalių teisę, kurios modelis buvo karalius Dovydas, stengiasi kartu su presbiterionų ekleziologijos doktrinomis, kurios užmaskuotos atrodo kaip teokratinės, užtikrinti Biblijos mokymą. Istoriniu precedentu remiamasi tiek ramstant dieviškosios teisės doktriną, tiek doktriną, kad suverenas priklauso nuo Lordų ir Bendruomenių rūmų. Hobsas nepripažįsta nė vienos. Visą diskusiją jis

suardo įvesdamas naują iš Galilėjaus išmoktą metodą, kuris leis jam ne tik suprasti socialinio gyvenimo elementus, bet ir įvertinti, kiek galima pasikliauti istorija ar šventaisiais raštais.

Tas metodas pagrįstas tuo, kad bet kokią sudėtingą situaciją galima išskaidyti į paprastus, loginiu požiūriu primityvius elementus, po to tų pačių paprastų elementų pagalba parodyti, kaip sudėtingą situaciją galima vėl atkurti. Taip galima pademonstruoti, kas iš tikrųjų sudaro sudėtingą situaciją. Tai metodas, kurį Hobsas manė esant Galilėjaus metodu, pastarasis jį taikė nagrinėdamas fizinę prigimtį. Žinoma, fizinės prigimties atveju teorinė sudėtingo dalyko rekonstrukcija iš paprastų elementų neturi jokios dorovinės funkcijos; tačiau humanistinės visuomenės atveju, koreguodami savo supratimą apskritai, galime pakoreguoti supratimą apie savo vietą visuomenėje, po to ir įsitikinimus, kaip turėtume gyventi.

Ką gauname suskaidę visuomenę į paprastus elementus? Rinkinį individų, kurių kiekvienas yra sistema, kurios tikslas yra savisauga. Pagrindiniai žmonių motyvai yra troškimas dominuoti ir troškimas išvengti mirties. „Žmonės nuo pat gimimo ir visai natūraliai konkuruoja dėl visko, ko trokšta, ir jei galėtų, užvaldytų visą pasaulį, kad jis jų bijotų ir jiems paklustų."[27] „Visą laiką būti aplenkiamam yra kančia. Visą laiką aplenkti greta esantį – laimė. O mesti pradėtą reikalą – reiškia mirti."[28] Vieninteliai dalykai, kurie riboja „nuolatinius nerimastingus galios po galios siekius", yra mirtis ir mirties baimė. Šių motyvų vedami individai nepripažįsta taisyklių, išskyrus priesakus, kurie moko, kaip galima būtų save išsaugoti. Kol susikuria visuomenė, visi varžosi norėdami dominuoti, vyksta vieno karas prieš kitus. Šioje situacijoje tiesa yra ta, kad „kur nėra bendros galios, nėra įstatymo: kur nėra įstatymo, nėra neteisingumo. Jėga ir klasta kovoja su dviem esminėmis dorybėmis". Nepaisant to, protas moko individą, kad jis turėtų šito karo labiau bijoti nei ko nors iš jo tikėtis; mirtis yra tikresnė išeitis nei dominavimas. Norėdamas išvengti mirties jis turi iškeisti karą į taiką, konkurenciją į susitarimą; o tie susitarimo atvejai, kuriuos protas net prigimtinėse valstybėse laiko apdairiais, ir sudaro Prigimtinius Įstatymus. Pirmasis teigia, „kad kiekvienas žmogus turi siekti taikos tiek, kiek jis viliasi ją įvaldyti, o jei negali įvaldyti to, ko galėtų siekti ir naudotis, reikia naudotis viskuo, net karo privalumais"; antrasis teigia, kad „žmogus geranoriškas, jei ir kiti tokie pat, o dėl taikos ir apsigynimo, jis turėtų būtinai galvoti, kad reikalinga teisė viskam, ir pasitenkinti tokia laisve kitų žmonių atžvilgiu, kokią jis suteikia kitiems žmonėms savo atžvilgiu", o trečiasis teigia, kad „žmonės privalo vykdyti savo įsipareigojimus."[29]

Deja, norint sumažinti mirties baimę to aiškiai nepakanka. Kad apsisaugotume nuo tarpusavio agresijos mes galime susitarti su kitais žmonėmis, bet kaip galime būti tikri, kad kiti šių susitarimų laikysis, o ne vien tik jais naudosis, norėdami mus užliūliuoti netikru saugumo jausmu, kad paskui galėtų mus daug efektyviau pulti? Prigimtinėje valstybėje nėra sankcijų, kurių dėka galėtų būti įgyvendinamos sutartys. „O įsipareigojimai be kardo yra tik žodžiai, iš viso neturintys stiprybės apsaugoti žmogų."[30] Kad suteiktume įsipareigojimams kardo paramą, reikalinga pradinė sutartis, pagal kurią žmonės savo galią perduoda bendrai galiai, kuri jiems tampa suvereni. Ši socialinė sutartis daro įtakos sukūrimui „to didžiojo LEVIATANO, ar, jei kalbėtume pagarbiau, to mirtingo Dievo, kuriam būdami nemirtingojo Dievo globoje visi esame dėkingi už taiką ir gynybą"[31].

Kad ir kokia būtų politinė galios prigimtis – demokratinė, oligarchinė ar monarchinė, – suverenios valdžios įsakymai suformuoja antrąją grupę precepcijų, reikalaujančių paklusnumo. Vieninteliai paklusnumo, kurio gali pareikalauti suverenas, apribojimai atsiranda tada, kai motyvas sutikti perduoti galią suverenui pirminėje sutartyje, t.y. mirties baimė, tampa motyvu pasipriešinti pačiam suverenui, o būtent bet kuriuo atveju, kai suverenas grasina atimti kieno nors gyvybę. Bet, šiaip ar taip, vienintelis atvejis, kai žmogus gali liautis rodyti paklusnumą suverenui, yra tas, kai suverenas tampa nepajėgus atlikti tą funkciją, kuriai atlikti iš pradžių jam buvo suteikta galia apsaugoti subjektų gyvybes. Kitaip tariant, suverenui, kuris praranda galią, paklusti nebereikia, ir jis daugiau nebe suverenas. Sukilimai yra visada neteisingi, jei nesėkmingi. Tačiau sėkmingas sukilimas *yra* suverenumo prielaida ir įgyja visišką suverenumo įteisinimą. Kadangi pasisekė, jis nebe sukilimas.

Taigi individą varžančios taisyklės yra dviejų rūšių – ikisutartinės ir posutartinės, prigimtinės ir socialinės. Vartoti žodį *socialinis* reikštų prisiminti vieną iš keisčiausių Hobso painiavų – jis neskyrė valstybės ir visuomenės, o politinė valdžia, jo supratimu, nepriklauso nuo anksčiau buvusio socialinio gyvenimo, tačiau jį sudaro. Be abejo, *būna* situacijų, kai valstybės represinės galios išnykimas gali sukelti anarchistines riaušes. Tačiau yra buvę ir tebepasitaiko daugybė situacijų, kai tvarkingas socialinis gyvenimas vyksta nesant tokios galios. Išties, jei palygintume aštuonioliktо, devynioliktо ir dvidešimto amžių miesto gyvenimą, kur represinė valstybės galia buvo čia pat, ir kitų laikotarpių dorovinį gyvenimą, kai jos nėra arba ji toli, galėtume padaryti išvadą, kad valstybės buvimas yra demoralizuojantis veiksnys. Šiaip ar taip, kad ir kiek tai susiję su mūsų argumentacija, tai būtų laikoma vienpusiška ir todėl nepagrįsta Hobso išvada. Tačiau tai išryškina Hobso klaidą.

Anot Hobso, socialinės taisyklės yra taisyklės, kurioms mes paklūstame dėl dviejų skirtingų priežasčių: pirma, nes jas įveda suvereno nurodymu, ir antra, nes mūsų troškimai yra tokie, kad siekdami išvengti mirties iš kitų rankų, mes geriau paklūstame suverenui, išskyrus tuos atvejus, kai ją galima užsitraukti iš suvereno rankų. Mes paklūstame prigimtinio įstatymo taisyklėms paprasčiausiai dėl to, kad tai yra priesakai, kuriais nurodoma, kaip mums gauti tai, ko norime (dominavimo) ir išvengti to, ko nenorime (mirties). Abi taisyklių grupės yra pateikiamos tokia forma: „Jeigu nori gauti X, turi daryti Y". Taigi jos yra faktiniai teiginiai, kurie gali būti tiesa ar netiesa; jie atrenkami iš teiginių grupės, kurią numatyta įtraukti į prigimtinių ir socialinių precepcijų sąrašą, kadangi ankstesnėse dalyse išvardyti troškimai atitinkamai yra visiems žmonėms būdingi troškimai.

Hobsas šiuo klausimu buvo užsipultas dėl dvejopo pobūdžio dalykų. Pirmasis puolimas yra neteisingas. Jis susijęs su tuo, kad dorovės taisyklės yra ne apdairus faktinis teiginys, kurį mėgina pateikti Hobsas, kad dorovės taisyklėms būdinga paprasčiausia forma: „Turi daryti taip ir taip", nepateikiant jokių nuorodų į troškimus ir polinkius. Visiška tiesa, kad kai kuriose visuomenėse (ypač šiuolaikinėse Vakarų visuomenėse, kokia yra ir mūsiškė) ši dorovės taisyklės forma dominuoja; tačiau visiškai neaišku, kodėl būdvardis *dorovinis* turėtų būti apribotas šia taisyklės forma. Į tai galima būtų atsakyti Hobso kritika, kad Hobso amžininkų minimos dorovės taisyklės iš tikrųjų buvo tokios formos ir kad Hobsas jas tiesiog ne taip suprato ir suklydo analizuodamas. Šios versijos sunkumas yra tas, kad vargu ar gali žinoti, kaip interpretuoti pasakymus, kurie turi tokią formą: „Turi...", kur hipotetinio šalutinio sakinio, kuriame kalbama apie troškimus, nebuvimą galima paaiškinti, kad arba tokių ketinimų nebuvo, arba kad tai yra taip aiškiai ir visuotinai žinoma, kad aiškinti nė nebereikia. Tačiau svarbu pažymėti, kad dorovės paveiksle troškimams skirdamas svarbiausią vietą Hobsas yra išvien su savo pirmtakais; tik palaipsniui protestantizmas ir kitokios srovės dorovę ir troškimus aiškiai supriešino. Todėl šis Hobso užsipuolimas yra kiek anachronistiškas.

Tačiau tiesa yra ta, kad Hobsas iš tikrųjų neteisingai suprato ir išanalizavo savo amžininkų pateikiamas dorovės taisykles. Aubrey'io darbe pasakojama, kaip prie šv. Pauliaus katedros anglikonų kunigas, kuris matė Hobsą, duodantį vargšui išmaldą, mėgino pataisyti situaciją klausdamas Hobso (kuris buvo pagarsėjęs bedievis ir ateistas), ar jis būtų davęs išmaldos, jei Kristus nebūtų įsakęs. Hobsas atsakęs, kad davė išmaldos ne tik todėl, kad pradžiugintų vargšą, bet ir pasidžiaugtų pats matydamas, kaip džiaugiasi

vargšas. Taip Hobsas stengiasi pademonstruoti, kad jo paties elgesys atitinka jo motyvų teoriją, būtent, kad visi žmogaus troškimai yra tenkinami savo paties labui. Melas, kurio griebėsi Hobsas šiame epizode, yra toks melas, kurį dažniau nei bet kas kitas leidžia sau filosofai, melas, papasakotas siekiant išgelbėti gerą teorijos vardą. Tai lieka melu ir smerktinu melu, nors Hobsui jo ir teko imtis. Jo klaidos priežastis štai kur. Žmogaus prigimtis ir žmogaus motyvai nėra ir negali būti tuo, kuo jis sako juos esant.

Anot Hobso, bet koks rūpinimasis kitų gerove yra antraeilis savo paties gerovės atžvilgiu ir iš tikrųjų tik priemonė pastarajai pasiekti. *Iš tiesų* tiek savyje pačiuose, tiek kituose greta kits kito randame motyvų rūpintis tiek kitų, tiek savo gerove. Kas mus pateisintų, jei mes pateiktume pirmuosius motyvus kaip antrinius, išvestinius iš antrųjų? Kas palaiko Hobso požiūrį, kad tarp prigimtinio ir socialinio gyvenimo įsiterpia sutartis. O kas įteisina jo požiūrį apie sutartį? Nėra jokių istorinių ar antropologinių įrodymų, kad žmogus yra kada nors toks buvęs. Lyg tarp kitko Hobsas užsimena apie Amerikos indėnus, tačiau visas jo argumentavimas paremtas tokiu metodu, kuris leidžia jam būti nepriklausomam nuo istorinio akivaizdumo. Jis išskaido nepavaldžią laikui žmogaus prigimtį į laikui nepavaldžius elementus, neatsižvelgdamas į evoliucijos progresą. Tokiu atveju sutarties istoriją reikia skaityti kaip išplėstą metaforą; tačiau net kaip metafora ji gali funkcionuoti tik jei yra suprantama, jei patenkina kai kuriuos elementarius loginio rišlumo reikalavimus. To padaryti jai nepasiseka.

Hobso sutartis yra socialinio gyvenimo pagrindas ta prasme, kad iki sutarties neegzistuoja jokių bendrųjų taisyklių ar standartų; beje, sutarties istorija funkcionuoja kaip tam tikros rūšies paaiškinimas, kaip žmonės pradėjo laikytis socialinių normų. Tačiau bet kokį žmonių apsikeitimą žodžiais raštu ar žodžiu, ką tiktų apibūdinti kaip sutartį ar susitarimą, ar pažadą, galima taip apibūdinti dėl to, kad jau egzistuoja pripažinta ir visiems taikoma taisyklė, pagal kurią žodžių formų vartojimas suprantamas abiem šalims dėl žodžių formų *jungimo*. Be tokio jau pripažinto ir priimto sutarimo, negalėtų būti nieko, ką teisingai galima būtų pavadinti sutartimi, susitarimu ar pažadu. Galbūt galima išsakyti ketinimus, tačiau pagal Hobso prigimtinės valstybės supratimą galima būtų ne be priežasties įtarti, kad jais buvo numatyta suklaidinti. Vieninteliai prieinami standartai interpretuoti kitų žmonių pasakymus sulaikytų nuo susitarimo koncepcijos. Taigi Hobsas formuluoja du nesuderinamus pirminės sutarties reikalavimus: jis nori, kad tai būtų visų bendrųjų nuostatų ir taisyklių pagrindas; taip pat jis nori, kad tai būtų sutartis, o kad ji būtų sutartis, turi egzistuoti tokie bendrieji standartai, kurie, anot

jo, negali egzistuoti iki sutarties. Todėl *pirminės* sutarties koncepciją griauna vidiniai prieštaravimai, ir jos negalima vartoti net apibrėžiant rišlaus pobūdžio metaforą.

Ar dėl to visas Hobso statinys griūva? Griūva. Hobsas ketina pavaizduoti perėjimą nuo valstybės, kur agresija ir baimė yra vieninteliai motyvai, o jėga – vienintelis efektyvus įrankis, į tokią valstybę, kur yra pripažinti standartai ir teisėta valdžia. Aišku, kartais tokie perėjimai dirbtini; valdžia laikoma teisėta, o jai paklūstama, nors iš pradžių ji buvo įvedinėjama jėga, bent jau tokia prasme į klausimą, kas yra teisėta valdžia valstybėje, ir į klausimą, kas turi joje galios, nebūtinai atsakoma taip pat. Visiškai aišku, kad Olandas Viljamas bei vokiečių „kvailiai ir okupantai, vardu Jurgiai!" – kaip juos aprašė Byronas – išsilaikė valdžioje Britanijoje po 1689-ųjų, kai teisėta valdžia prasmego kartu su karaliumi Džeimsu II ir jo palikuonimis. Bet iš to irgi aiškėja, kad teisėtos valdžios koncepcija pritaikoma tik visuomenėje priimtų taisyklių, poelgių ir institucijų kontekstu. Pavadinti valdžią teisėta reiškia apeliuoti į priimtą teisėtumo kriterijų. Jei tokio kriterijaus nėra, galima kalbėti tik apie galią ar besivaržančias galias – kaip okupuojanti armija primeta savo taisykles užkariautai šaliai; o ar toks kriterijus yra ar ne, priklauso nuo to, ar žmonės apskritai jį priima. Galia *de facto* gali tapti teisėta *de jure*. Hobsas tai įžvelgė; išties kiekvienas Anglijos gyventojas tai suprato, Cromwellio armijai pereinant nuo galios *de facto* prie Britanijos tautų sandraugos teisėtumo *de jure*. Tačiau ko nepavyko įžvelgti Hobsui, buvo tai, kad valdžios pripažinimas iš esmės yra pripažinimas taisyklių, kurios suteikia kitiems ir sau patiems teisę veikti tam tikrais būdais arba pareigą veikti tam tikrais būdais, o turėti teisę nereiškia turėti galią, tuo tarpu būti įsipareigojusiam nereiškia veikti bijantis kitų galios. Hobsas sutapatina „turėti kam nors teisę" ir „turėti kam nors galią" bent dėl dviejų priežasčių. Jis teisingai manė, kad valdžia dažniausiai įvedama jėga, o esantys valdžioje dažnai pasikliauja jėga. Bet jo požiūris į žmogiškuosius motyvus yra toks ribotas, kad paaiškinti, kodėl pripažįstama valdžia, jis negali niekuo kitu, kaip tik tokių sankcijų baime. Tačiau iš tikrųjų valdžia, pripažįstama *tik* todėl, kad žmonės bijojo pasekmių, jei jos nepripažintų, arba *tik* todėl, kad jie bijojo sankcijų, kurias ji pritaikytų, nebūtų galėjusi funkcionuoti taip efektyviai, kaip kad iš tikrųjų funkcionuoja daugelis politinių valdžių. Politinės institucijos yra tokios stabilios todėl, kad dauguma žmonių daugiau laiko savo noru paklūsta valdžiai, ir žmonės taip daro, nes mato savo pačių troškimus ir tuos troškimus, kurių patenkinimas atsitiktinai sutampa su valdžios garantijomis. Taip daro ir Hobsas. Tačiau jo žmogiškųjų troškimų koncepcija tokia

siaura, kad neišvengiamai riboja ir politinės valdžios koncepciją.

Tokia ribota motyvų, troškimų ir veiklos koncepcija užtikrina, kad daug žmogiškojo gyvenimo turinio Hobso darbuose lieka nepaminėta. Mes turime suverenią galią tam, kad mūsų gyvenimai galėtų saugiai tęstis; tačiau ką mums daryti su savo gyvenimais taip apsaugotoje erdvėje? Hobsas sako, kad žmonės yra labiau linkę gyventi taikiai, o ne vien egzistuoti prigimtinėje valstybėje ne tik dėl mirties baimės, bet ir dėl „troškimo tokių dalykų, kurie būtini patogiam gyvenimui, ir vilties savo darbštumu juos įgyti". Tačiau kas yra patogus gyvenimas? Hobsas jau yra minėjęs, kad „nėra tokio *finis ultimus*, galutinio tikslo, ar *summum bonum*, didžiausio gėrio, apie kuriuos kalbama senųjų dorovės filosofų knygose", o priežastis, dėl kurios jis taip sako, yra jo požiūris, kad žmogaus laimingumas susideda iš „nuolatinio troškimo progreso nuo vieno objekto prie kito, vieno siekimas yra visuomet tik būdas eiti prie kito", ir kad žmones nuolat stumia „nuolatinis nenuilstamas troškimas įgyti galios po galios ir išnyksta tik po mirties". Tai paveikslas, kuriame žmones skatina judėti vienas po kito kylantis troškimas ir niekad nekyla klausimas: kokio gyvenimo aš noriu? Hobso koncepcija apie galimus troškimų objektus yra tiek ribota, kiek ir motyvų koncepcija. Kodėl?

Problemos esmė yra dvišakė. Hobsas kalbos teorijoje laikosi požiūrio, kad visi žodžiai yra vardai ir kad visi vardai yra atskirų objektų ir atskirų objektų grupių vardai. Todėl visi troškimų objektai turi būti individualūs. Tuo pat metu Hobso determinizmas, sustiprintas teologija (Hobsas tiki į Dievą, materialią, nors ir nematomą dievybę, ne oficialų krikščionių ortodoksų Dievą, bet prigimties kūrėją, kuris reiškia savo valią priesakais, kurie iš tikrųjų valdo mūsų prigimtį), leidžia jam vertinti mūsų troškimus kaip duotus ir nekeičiamus. Mūsų troškimų ir racionalaus jų reformavimo kritikai Hobso sistemoje vietos neatsiranda. Iš to neišvengiamai išplaukia, kad mes trokštame vieno po kito individualių objektų, ir todėl troškimams nepriklauso tam tikro gyvenimo troškimas, troškimas, kad mūsų troškimai būtų tam tikro pobūdžio.

Nepaisant to, mes Hobsui skolingi už labai gerą pamoką. Ji yra apie tai, kad dorovės teorija yra neatsiejama nuo žmogiškosios prigimties teorijos. Vien dėl to, kad Hobsas laikosi nepavaldžios laikui žmogiškosios prigimties koncepcijos, jis pripažįsta ir neistorinį atsakymą į klausimą, kas sugriovė politinę santvarką Anglijoje septyniolikto amžiaus penktajame dešimtmetyje, ir pakeičia jį klausimu, iš ko susideda socialinė ir politinė santvarka apskritai. Tačiau nors šis klausimas pavojingai platus, tai yra toks klausimas, kuris vis labiau veržiasi ir turėtų veržtis į dorovės filosofų valdas. Tiksliau, mes nega-

lime tikėtis užduoti ir atsakyti į klausimus apie laisvę, neapibrėždami socialinės dorovinio gyvenimo aplinkos prigimties. Bet tai tokio pobūdžio klausimai, kurių pats Hobsas niekada neužduoda. Jis svarsto apie valios laisvę tik tam, kad pabrėžtų, jog visi humanistiniai veiksmai yra determinuoti; jis aptaria politinę laisvę tik iki tų ribų, kurias leidžia neribota suvereno galia. Turbūt reikėtų paaiškinti, kodėl taip ir turėtų būti. Pažymėtina, kad Hobsą taip sužavėjo pilietinis karas ir nuliūdino pareikšti ir atvirai išdėstyti tikslai tų, kurie tą karą kariavo. Tačiau jis *nuliūdo*, ir nuliūdo dėl to, kad jo motyvų teorija leido jam manyti, kad aukšti idealai yra tik kaukė, pridengianti siekimą dominuoti. Vadinasi, laisvės atsiradimas jam nėra idealas ir tikslas, ir todėl jis yra aklas naujų laikų istorijos svarbiausiam socialiniam pokyčiui. Žinoma, laisvės lozungas dažnai dangstydavo religinę netoleranciją ir ekonomines ambicijas. Bet ar visuomet? Ar iš tikrųjų žmonės galėjo apibrėžti savo troškimus ir troškimų objektus pagal tokią socialinę santvarką, kuri tuo metu formavosi, nesusidurdami su laisvės koncepcija? Kad Hobsas nepaiso šio klausimo, sustiprina įspūdį, kad jis buvo atgal besigręžiantis filosofas. Jis tebeužsiėmęs nykstančiais griūvančio ankstesniojo socialinio gyvenimo modelio ryšiais. Asmeniniame gyvenime jam pačiam taip rūpėjo išvengti pavojų, kaip ir siekti labiau teigiamų tikslų; supratęs, jog artinasi pilietinis karas, išvyko į Prancūziją ir buvo „pirmasis, – kaip jis pats sako, – iš tų, kurie pabėgo". Tačiau net bijodamas mirties, jis neparodė jokio ženklo, kad siekia dominuoti. Čia matyti esminis neatitikimas tarp jo paties ramaus gyvenimo Malmesburyje laikotarpio vertybių ir tų vertybių, kurios, kaip jis teigė, žmogaus gyvenime pasklinda.

Kiekvienu klausimu Hobsas, kaip dorovės filosofas, yra savo vienintelio amžininko Spinozos priešingybė. Kalbama ne tik apie tai, kad Spinozos gyvenimas jungia filosofiją ir praktiką, o kad Spinoza akivaizdžiai parodo tą labai neasmenišką tiesos meilę, kurią jis propaguoja savo raštais kaip aukščiausią žmogiškąją vertybę. Be to, tai jis susieja koncepcijas, kurios yra progresyvios, nes vėliau žmogiškajame gyvenime tampa labai svarbios: tai laisvė, protas, laimė. Valstybė egzistuoja, kad skatintų teigiamas žmogiškąsias gėrybes, o ne kad būtų tik žmogiškoji tvirtovė nuo nelaimių. Religija pirmiausia yra tiesos klausimas, o tik po to magistrato.

Įprastoje dorovės sprendimų praktikoje Spinoza įžvelgia dvi klaidas. Pirmoji yra ta, kad mūsų standartinis sprendimas yra arbitražinis ir kaprizingas. Kai kritikuojame žmogų, turintį kažkokių trūkumų, pavyzdžiui, esantį ar darantį ką nors, ko neturėtų būti ar ko neturėtų daryti, mes vertiname jį, kaip įrodinėja Spinoza, pagal kokį nors įvaizdį, kurį susidarėme apie tinka-

mą ar idealų žmogų. Tačiau šis įvaizdis neišvengiamai yra arbitražinė konstrukcija, sudėliota iš mūsų pačių ribotų ir atsitiktinių patyrimų. Be to, vertindami žmogų sakome, kad jis neturėtų būti toks, koks yra, ir tai reikštų, kad jis galėtų būti kitoks negu yra. Tačiau tai numato iliuzinės laisvės sąvoką. Kadangi viskas yra determinuota, niekas negali tapti kitoks nei yra. Tokiu atveju mūsų įprastas protas, kurio dėka mes kiekvieną dieną priimame dorovinius sprendimus, yra sumišęs ir iliuzinis. Kaipgi šitaip? Spinozos atsakymas yra tas, kad įprastas jutiminis patyrimas ir įprastas kalbos vartojimas, kuris tą patyrimą įkūnija, neišvengiamai yra sąlygotumo, asociacijos, ne visai aiškios reikšmės dalykai. Palyginkime matematinės sistemos aiškumą, kai kiekvienas simbolis turi vieną aiškią ir atskirą reikšmę, ir nedviprasmiškai aišku, kaip atsiranda propozicijos ir kokias kitas propozicijas iškelia. Mintis tampa racionali artėdama prie geometrinio pavidalo, o geometrija čia suprantama kaip vienintelio galimo požiūrio į tvarką ir aiškumą įkūnijimas. Tačiau dedukcinės sistemos idealas yra ne vien tik žinojimo idealas; idealas atspindi visatos prigimtį. Visata yra vieningas darinys, kuriame visuma determinuoja kiekvieną dalį. Paaiškinti bet kokią situaciją reiškia suprasti šį dalyką ir tai, kodėl būtinai turi būti taip, kaip yra, jei kiti dalykai yra tokie, kokie yra. Jei pamėginsime įsivaizduoti esant ką nors už sistemos, mes mėginsime įsivaizduoti tai, kieno atsiradimas negali tapti suprantamu, nes būti suprantamam reiškia pasirodyti sistemos dalimi. Šios vieningos sistemos pavadinimas yra *Deus, sive Natura* (Dievas, arba gamta).

Todėl atskyrimas nuo daiktų visumos yra nieko gera. Dievo atributai, begalybė ir amžinybė, priklauso vienintelei substancijai, kuri vienu metu yra Gamta ir Dievas. Ar Spinoza čia yra tiesiog ateistas, išlaikęs *Dievo* vardą? Ar jis rimtas panteistas? Novalis jį pavadino „dievu apnuodytu žmogumi"; Plechanovas pasveikino kaip materialistinio netikėjimo protėvį. Atsakymas yra dvigubas. Pirmiausia reikia pasakyti, kad palyginti su tradicine judaizmo ar krikščionybės teologija, Spinoza yra ateistas; jis tiki vieninga gamtos tvarka, o stebuklo įsiveržimą atmeta. Gamtos mokslininkas neturi atsižvelgti į antgamtinius įsiveržimus ar trukdymus. Šio įsitikinimo svarbą septynioliktame amžiuje vargu ar reikia akcentuoti. Nepaisant to, Spinoza ne tik paprasčiausiai atsisakė teologinio žodyno; jis vertino jį kaip ir prastą kalbą, kad tai yra posakių rinkinys, kuriuos reikia iš naujo interpretuoti, kad jie taptų racionalūs. Taigi jis yra pirmtakas visų tų skeptikų, kurie manė, kad religija yra ne paprasčiausiai klaidinga, o tik svarbias tiesas skelbia klaidingai. Religiją reikia ne tiek atmesti, kiek dekoduoti. Kokia šio dalyko reikšmė dorovei?

Paprastas žydų ar krikščionių tikintysis galvoja apie Dievą, kaip apie atskirtą nuo visatos būtybę, o apie šventuosius įsakymus, kaip apie išorines taisykles, kurioms jis turi paklusti. Spinoza nepaliko neįvertinęs naudingumo to, kas jam atrodė kaip prietaringa išorinio paklusnumo dorovė paprastiems nekritiškiems žmonėms. Bet suprasti Dievą, kaip Gamtą, yra tas pat, kaip suprasti etiką, kaip tyrinėjimą ne dieviškųjų priesakų, o mūsų pačių prigimties, to, kas mus verčia judėti. Mūsų, kaip žmogiškųjų būtybių, prigimtis yra egzistuoti kaip save palaikančioms ir saugančioms sistemoms; tai tinka visų baigtinių būtybių prigimčiai, nes jos yra pačios gamtos posistemės. Mūsų, kaip būtybių, vientisumą nuo mūsų slepia mūsų pačių mąstymas, kad mes esame dviejų visiškai skirtingų substancijų, kūno ir dvasios, vienovė. Tie, kas tiki kūno ir dvasios dvilypumu, anot Spinozos, tiesiogiai susiduria su neišsprendžiama problema, kaip šias dalis reikėtų susieti. Tačiau ši problema išnyksta suvokus, kad kūnas ir dvasia yra paprasčiausiai tik dvi atmainos ar aspektai, pagal kuriuos suvokiame save. Mes esame kūno ir dvasios vienovė. Tai greičiausiai yra vienas argumentų, dėl kurių neišvengiamai klausiame, ar tai, apie ką kalba Spinoza, yra tiesa. Tačiau klausdami mes suprantame, kad Spinozos sistemos sudėtingumas,yra tiek jos forma, tiek ir kai kurių pagrindinių terminų vartosena. Forma yra dedukcinė sistema, kurioje visas tiesas galime pažinti gana atidžiai apmąstydami propozicijose, kuriomis jos išsakomos, vartojamų terminų reikšmes. Aptarkime Spinozos teiginį, kad visi žmonės siekia savo interesų, ar jo teiginį, kad visi įvykiai turi savo priežastis. Iš pirmo žvilgsnio jie atrodo kaip faktiniai teiginiai, kuriuos galime nesunkiai paneigti priešingais pavyzdžiais, kai žmogus nepaiso savo interesų rūpindamasis kitais, arba kai kas nors įvyksta be jokios priežasties. Tačiau Spinoza laikosi savo pozicijų, kaip tiesų, paprasčiausiai todėl, kad jos išplaukia iš jo dedukcinės sistemos aksiomų, o tos aksiomos yra propozicijos, kurių, kaip jis mano, negali paneigti jokia racionali būtybė, nes paneigdama, pasirodo, susidurtų su prieštaravimu. O pagrindinių terminų reikšmė yra ta, kad mes paliekami be kalbos, kurioje galėtų būti priešingų pavyzdžių.

Spinozos problema čią ta, kad jis nori, kad jo propozicijos turėtų faktinės tiesos turinį, tačiau būtų apdraustos kaip logikos ir matematikos propozicijos. Šie norai yra neįgyvendinami. Faktinių teiginių turinys yra būtent toks todėl, kad jų teisingumas atmeta kai kurias galimas situacijas, kaip aktualias. Jei tiesa, kad dabar lyja, negali būti taip, kad nelyja. Tačiau logikos ir matematikos tvirtinimai lyginami su bet kokia ir kiekviena faktinio pasaulio galimybe. Jie negali būti klaidingi dėl to, kad pasaulis yra kitoks, negu jie teigia jį esant. Sakyti, kad jie yra teisingi, – paprasčiausiai sakyti, kad jie sudaromi

pagal atitinkamas taisykles. (Čia aš nieko nesakau apie tokių taisyklių statusą.) Štai kodėl jiems būdingas tikrumas ir aiškumas, kurį savo propozijoms siekia suteikti Spinoza. Tačiau jis taip pat norėtų, kad šios propozicijos būtų faktiškai teisingos. Jis norėtų turėti galimybę vartoti savo propozicijas kaip tiesą apie žmogų ir gamtą su faktiniu turiniu. O tada ar visa sistema netampa vien tik sumaišties produktu?

Vienintelis vaisingas būdas suvokti Spinozos etiką, būtų nepaisyti geometrinio požiūrio, kiek tai būtų įmanoma. Turėtume vertinti Spinozos tvirtinimus kaip faktinių teiginių ir konceptualios analizės mišinį; ir dažnai turime nepaisyti terminų, kurių niekas niekada nesugeba pakankamai išaiškinti, neaiškumų. Taip atsitinka ir su Spinozos kūno ir dvasios vienybės išaiškinimu. Bet mėginimas padaryti išvadą iš tos schemos būtų svarbus mėginimas suvokti ryšį tarp proto, aistrų ir laisvės.

Hobso žmogų valdo jo aistros. Apgalvojimas atlieka tik įsikišimo tarp aistros ir veiksmo vaidmenį kaip tarpinė grandis. Proto vaidmuo – registruoti faktus, skaičiuoti ir suprasti; protas negali skatinti veikti. Spinozai tai yra puikus paprastos, neapšviestos būsenos žmogaus aprašymas. Būtent tokios būsenos žmonės tampa sistemomis, sąveikaujančiomis su kitomis sistemomis, tačiau šios sąveikos prigimtis ir priežastys lieka nesuvokiamos. Ši sąveika žmonėms suteikia malonumo ar skausmo, priklausomai nuo to, kas juos ir kokiu laiku paveikė ir kokia buvo jų būsena. Su malonumu siejami objektai yra geidžiami; tie, kurie susiję su skausmu, tampa pasibjaurėjimo objektais. Siekdami malonumo ir skausmo, esame veikiami priežasčių, o ne racionalaus žinojimo ir kontrolės; taip pat atsitinka su sudėtingais malonumo ir skausmo išgyvenimais, išdidumo, džiaugsmo, gailesčio, pykčio ir t.t. emocijomis. Tačiau ši neracionali sritis mus valdo, kol nesuvokiame, kokia jos prigimtis ir galia. Kai mes suformuojame atitinkamas savo emocijų sąvokas, liaujamės į jas pasyviai reaguoti. Mes pripažįstame save tuo, kuo esame, suprantame, kad negalime būti kitokie nei esame; tačiau suprasti, vadinasi, – jau pasikeisti. Žmogus daugiau nebemato savęs kaip nepriklausomos prieštaringos būtybės, save jis supranta kaip būtinybės sistemos dalį. Tai suprasti reiškia būti laisvam. Savęs pažinimas ir tik savęs pažinimas išlaisvina.

Kodėl pažinimas mus išlaisvina? Kadangi sužinodami vis daugiau pripažįstame, kad tai, ko trokštame, nekenčiame, mylime, dėl ko patiriame malonumą ar skausmą, yra tikimybės ar atsitiktinio ryšio ir priežastingumo rezultatas. Tai žinoti reiškia tą ryšį nutraukti. Mes pripažįstame, kad malonumas ir skausmas kyla iš mūsų, kaip būtybių, kurios pačios juda ir pačios apsisaugo, „galios ir tobulumo". Mes nekaltiname kitų, bet nekaltiname ir sa-

vęs. Todėl išnyksta pavydas, neapykanta ir kaltė. Išorinės priežastys nėra kliūtys, nes jei jos yra tikros, išmintingas žmogus žino, kad jos yra būtinos ir nelaiko jų kliūtimis. Todėl jis nesutrinka. Džiaugsmas žmogaus, kuris išsilaisvino per gamtos ir savęs, kaip gamtos dalies, pažinimą, yra laimė. Tikra dorybė yra tiesiog šios būklės suvokimas, kurioje susilieja pažinimas, laisvė ir laimė.

Spinozos supratimu, laisvės turėjimas, žinoma, yra suderinamas su negebėjimu atlikti daugybės dalykų, jeigu neįmanoma to, kas kliudo ir stabdo, pakeisti. Spinoza mano, kad neįmanoma, jog žmogus siustų dėl to, ko negali būti kitaip, nes jis negali suformuluoti neįmanomumo koncepcijos ir todėl negali jos trokšti; o jei neįmanoma, kad dalykai būtų kitokie negu yra, jokiu būdu negalime trokšti, kad jie būtų kitokie. Jei mes vis dėlto to trokštame, mes esame neracionalūs, o mūsų troškimas nėra paremtas tikru pažimu ir tinkamomis idėjomis. Dėl to Spinoza aiškiai neteisus; pažinimas nėra pakankama išsilaisvinimo sąlyga. Tačiau dažnai tai būtina sąlyga. Aš nesu laisvas, nors ir gaunu tai, ko noriu, jei nesu laisvas suprasti savo norų priežasčių ir prigimties ir juos iš naujo įvertinti. Spinozos didžiausias reikšmingumas tas, kad jis mato emocijas ir troškimus ne vien tik kaip duotus, bet ir kaip kintamus. Aristotelis žvelgė į mus kaip į kontroliuojančius ir tvarkančius savo emocijas ir troškimus, tuo tarpu Spinozai žmogaus prigimtis atrodo dar labiau valdoma ir galima keisti, o didžiausias pasikeitimas yra iš pacientų į agentus, iš tų, kurių gyvenimą lemia nesuvokiami veiksniai, į tuos, kurie formuoja save patys. Humanistinių galių vystymas tampa dorovinio ir politinio gyvenimo tikslu. Tokia šviesa perinterpretuojama politika ir teologija.

Spinoza pritaria Hobsui manydamas, jog valstybė būtinai turi kurtis pradedant tuo, jog visi žmonės siekia savo pačių interesų ir mėgina išplėsti savo galią. Tačiau Hobsui protavimas, kuris pateisina mane atiduodantį save ir savo teises į suvereno rankas, yra visiškai neigiamas – tik jį atmesdamas išvengiu kitų galios sau ir nužudymo. Spinozai paklusnumas suverenui yra įteisinamas, nes taip užtikrinama pilietinė tvarka, o žmonėms paliekama laisvė siekti pažinimo ir savęs išlaisvinimo. Spinoza sutinka su Hobsu, dėl sutapatinimo „turėti teisę į" ir „turėti galios kam"; tačiau jis turi visiškai kitokį įvaizdį apie tai, kokią galią ir troškimą ką nors daryti turi apšviesti žmonės. Juk negalėtume sakyti, kad jie tiesiog trokšta neapykantos, pavydo ir nusivylimo savimi; tačiau jiems bus labai trukdoma, kol jie nesugebės sumažinti neapykantos, pavydo ir nusivylimo kitais. Todėl Spinozos aprašomas apšviestas žmogus, ieškodamas pažinimo, bendradarbiauja su kitais, o tas bendradarbiavimas remiasi ne baime, kaip kad visas Hobso bendradarbiavi-

mas, bet bendru suinteresuotumu gėriui iš savęs pažinimo ir pažinimo. Taigi nors Spinoza, lygiai kaip ir Hobsas, painioja „turėti teisę į" su „turėti galios kam", jo visuomenės įvaizdis nesutrikdomas, kadangi jis pripažįsta skirtingus humanistinius tikslus. Spinozai valstybė geriausiu atveju yra priemonė; politika – veikla, kuria sudaromos prielaidos siekti racionalumo ir laisvės. Taigi Spinoza yra pirmasis filosofas, iškėlęs etikai dvi pagrindines koncepcijas, kurių definicija išreiškia visiškai naujas naujosios visuomenės vertybes – tai laisvė ir protas.

XI
skyrius

NAUJOSIOS VERTYBĖS

Tiek Hobsas, tiek Spinoza pritrenkė savo amžininkus kaip įžūlūs novatoriai; abiem buvo prilipdyta „ateisto" etiketė – ji septynioliktojo amžiaus Europoje buvo vartojama beveik taip, kaip „komunisto" etiketė dvidešimtojo amžiaus Amerikoje. Spinoza buvo išvytas iš sinagogos, Hobsą užsipuolė anglikonų dvasininkai. Ir kaip tik todėl, kad taip nutolo nuo savo amžininkų, tam tikra prasme jie išsako bendrąsias savo visuomenės dilemas, tik netiesiogiai. Tačiau klausimai, kuriuos jie užduoda, ir vertybės, kurias jie įkūnija – kad ir kokios skirtingos jos būtų – greitai tampa klausimais ir vertybėmis, kurie atspindi visą socialinio gyvenimo būdą. Įvairiausiais būdais filosofiniai ir praktiniai klausimai susiejami. Įvairiausiais būdais, nes dėl skirtingų socialinių sąlygų šį santykį nulemia skirtingi kontekstai. Pavyzdžiui, Prancūzijoje filosofija, analizuodama esamos socialinės ir politinės santvarkos koncepcijas, tokias kaip suverenumas, įstatymas, nuosavybė ir panašiai, tapo labai kritiška šioms koncepcijoms ir tapo nusistovėjusios santvarkos kritikos įrankiu. Anglijoje filosofija, analizuodama esamos santvarkos koncepcijas, dažnai įteisina šias koncepcijas. Skirtumus tarp Prancūzijos ir Anglijos iš dalies galima paaiškinti tuo faktu, kad Anglijos socialinė santvarka daugeliui aštuoniolikto amžiaus prancūzų rašytojų pateikia modelį, pagal kurį galima kritikuoti savo pačių visuomenę; tuo tarpu pačioje Anglijoje tokio modelio vis dar nebuvo, nors amžiaus pabaigoje prancūzų revoliucija suteikė Prancūzijai galimybę atsidėkoti tuo pačiu.

Nepaisant to, Anglijoje galime pažymėti pakopas, pagal kurias vieną dorovės modelį pakeitė iš esmės visai kitoks. Šią istoriją galėtume panaudoti iš dalies aiškindami, kaip filosofinė kritika gali visiškai skirtingai sietis su socialiniais pokyčiais skirtingo tipo laikotarpiais. Gali būti visuomenės formų, kuriose taikomi įvairūs kriterijai pateisinti ir paaiškinti dorovinius, socialinius ir politinius standartus. Ar mes paklūstame esamoms taisyklėms ir ieš-

kome esamų idealų todėl, kad Dievas juos leidžia? Ar todėl, kad juos nurodo suverenas, kuris turi teisėtą valdžią? Ar todėl, kad paklusti jiems iš principo yra priemonė labiausiai tenkinančiai žmogaus gyvenimo formai pasiekti? Ar todėl, kad turintys galią gali mus kaip nors nubausti ar kitaip pakenkti, jei mes nepaklusime? Praktiniu lygiu gali būti nebūtina ir nesvarbu apsispręsti dėl šių alternatyvų. Nes jei standartai, kurie pagaliau pripažįstami pagrįstais, atrodo taip pat pagrįsti, nesvarbu, kokiais kriterijais mes vadovaujamės apie juos spręsdami, tai ginčas dėl tinkamo mūsų standartų įteisinimo atrodys teturįs grynai teorinę reikšmę, bus svarbus protų lavinimui mokykloje, tačiau nereikšmingas laukuose ar turguje.

Socialiniai pokyčiai, beje, gali teoriją perkelti iš mokyklų ir ne tik į turgų, bet ir į mūšio lauką. Pagalvokime, kas gali atsitikti socialinėje santvarkoje, kurioje sutrinka šventumas ir sekuliariškumas, bažnyčia ir valstybė, karalius ir parlamentas ar turtingieji ir vargšai. Kriterijai, kurie paprastai pateikdavo tuos pačius atsakymus į klausimus: kokius standartus turėčiau pripažinti? ir ką turėčiau daryti? – dabar pateikia keletą atsakymų, kylančių iš naujojo konkuruojančių kriterijų lenktyniavimo. Ką Dievas įsako, ar teigiama, kad įsako, kas turi sankcionuotą galią, ką patvirtina teisėta valdžia ir kas, pasirodo, leidžia tenkinti amžininkų norus ir poreikius, jau daugiau nebėra tas pat. Tai, kad argumentas jau nebėra toks pat, kaip anksčiau, jį galima nuslėpti faktu, kad skirtingų kriterijų šalininkai gana natūraliai mėgins iš naujo apibrėžti varžovus ne mūšio lauke, o mėgindami kaip Hobsas parodyti, kad teisėta valdžia *yra* laimėjusi galia, ar kaip puritonai teigti, kad tai, ką įsako Dievas, turime pripažinti kaip mūsų norų ir poreikių tenkinimą, jei tik nesame nuodėmių visiškai sugadinti, ar kaip rojalistai – kad paklusnumas teisėtai karaliaus valdžiai yra tai, ką įsako Dievas. Nepaisant to, galime pripažinti, kad kriterijai išsibarstė; o tai pripažindami, pripažįstame grupę tokių klausimų, kurie yra kartu ir doroviniai, ir filosofiniai.

Koks logiškai priimtinas būtų dorovės taisyklių pagrindas? Kokių jos reikalauja patvirtinimų? Iki šiol etikos istorijoje mes esame susidūrę bent su trimis svarbiais atsakymais. Pagrindas, iš dalies susijęs su žmogiškąja gyvenimo forma, kurioje mūsų troškimai ir polinkiai formuojami ir vystomi pripažinimo ir tam tikro gėrio siekimo link (Platonas ir Aristotelis); pagrindas, iš dalies susijęs su dieviškaisiais įsakymais, paklusnumu, už kurį bus atlyginta, ir nepaklusnumu, už kurį bus baudžiama (krikščionybė); ir pagrindas, susijęs su išmokimu to, koks veiksmas suteikia mums tai, ko mes dabar labiausiai norime (sofistai ir Hobsas). Kiekvienu iš šių atsakymų apibūdinama vis kitokia dorovė; kiekviena jų nubrėžia skirtingą loginę dorovės sprendimų

formą ir statusą. Pirmajame pagrindinė koncepcija yra funkcionaliai vartojamas „geras"; ir pagrindiniai sprendimai yra susiję su tuo, kad kai kurie daiktai, skyriai ar žmonės yra geri – tai yra labai tinka kai kuriems socialinio gyvenimo įvaizdžio, į kurį reikia visada atsižvelgti, vaidmenims ar funkcijoms. Antrajame pagrindinė koncepcija reiškiama pasakymu „Tu privalai", o pagrindiniai sprendimai reiškia atlyginimo ir bausmės pasekmes. Trečiajame pagrindinės koncepcijos yra tos, kurios susijusios su priemonėmis duotajam tikslui pasiekti, su mūsų troškimais, kokie jie yra; o pagrindiniai sprendimai turi atitinkamą formą. Savaime suprantama, ir tai jau buvo pabrėžta, kad įmanoma visus tris atsakymus įvairiais būdais jungti ir keisti: graikiškasis ir krikščioniškasis Akviniečio mišinys yra pats svarbiausias. Tačiau kaip mums tarp jų išsirinkti? Aiškiai pateikti loginę formą, kaip *šio* dorovės sprendimo *šią* formą, ir atmesti visas kitas, kaip neteisėtas, būtų arbitražinė ir neteisėta procedūra. Tačiau jei ir galėtume ką padaryti, tai atkreipti dėmesį į humaniškosios prigimties ir fizinės visatos teorijas, atsirandančias iš kiekvieno skirtingo požiūrio; mums tai padarius, graikų požiūrio prioritetas – bent jau Aristotelio pateikiama forma, jo varžovų atžvilgiu tampa akivaizdus – bent jau dviem trečdaliais krikščionybės atžvilgiu ir bent vienu trečdaliu „veiksmų, kurių pasekmės labiausiai trokštamos" atžvilgiu. Pradėkime nuo pastarojo: pakankamai aišku, kad mūsų troškimus, kokie jie yra, reikia kritikuoti ir taisyti. Tie, kas mandagiai kalba, kad dorovės taisyklės sumanytos padidinti malonumą ir sumažinti skausmą, aiškiai niekada neatsimušė į tokius klausimus, ar patyrė viduramžių krikščionys arba šiuolaikiniai germanai malonumą persekiodami žydus, ir greičiausiai neįvertino žydams sukelto skausmo, todėl pateisina persekiojimą. Tai, kad jie nepasvėrė, ką pelno šis argumentas, tikriausiai yra jų dorovės rodiklis; tačiau intelekto prasme tai reiškia, kad jie nepaisė nei galimybės keisti žmogiškąją prigimtį, nei priemonių, kuriomis būtų galima ją kritikuoti vadovaujantis tais idealais, kurie yra numanomi ne tik asmeninėse herojinėse individų svajonėse, ir nei kaip esamoje visuomenėje galima tuos veiksmus numatyti. Mums nebūtina suvokti Aristotelio idealaus gyvenimo ar krikščioniškojo šventumo idealo, ar riterių idealų kaip asmeninių intencijų: tai yra idealai, suprantami turint galvoje graikų džentelmenų gyvenimo būdą arba ankstyvosios bažnyčios pagonišką aplinką, arba riterystės ir karo institucijas. Kad galėtume atskirti šiuos idealus nuo jų socialinės aplinkos, reikia atimti iš jų signifikantinį turinį; būtent Karlas Marxas pastebėjo, kad don Kichotas turėjo išmokti, jog ne kiekvienas ekonomikos dėsnis yra visiškai suderinamas su klajojančių riterių nuotykiais. Tačiau savo natūralioje socialinėje aplinkoje šie idealai gali būti panaudoti, norint sukriti-

kuoti ne tik mūsų veiksmus, bet ir tikruosius tikslus ir troškimus.

Krikščionybei ir Aristoteliui bendras požiūrio pranašumas tas, kad jie nepripažįsta tikrųjų troškimų kaip duotų; jis įkūnija dorovinį idealą, kuris yra svetimas kitiems abiem požiūriams, šis idealas išsakomas posakiu, kad vienaip ar kitaip visi žmonės Dievo akimis yra lygūs. Skiriamąją liniją tarp visų dorovių, kurios yra tik grupės dorovės, ir visų dorovių, kurios yra žmonių apskritai dorovės, istoriškai nubrėžia krikščionybė. Šios doktrinos sekuliarinė forma, kaip minimaliai lygių teisių visiems žmonėms reikalavimas ir todėl minimalios laisvės reikalavimas, yra pagrindinis septynioliktojo amžiaus krikščionybės laimėjimas, iš esmės išreikštas digerių manifeste ir kai kuriuose levelerių pareiškimuose. Kairiojo sparno judėjimai parlamentinėje armijoje anglų pilietinio karo metu pirmą kartą išreiškia laisvės ir lygybės sekuliarines koncepcijas, kurios kertasi su visomis socialinės hierarchijos tradicinėmis formomis. Tačiau prieš išnagrinėdami tas naujas sąvokas, turime pažvelgti, kas atsitiko krikščionybei.

Didžiausios krikščionybės dorovės silpnybės yra dvi: pirma, vien tik metafizinių įsipareigojimų nukrypimo laipsnis, o antra, tai, kad jai tenka tvirtinti, jog šio gyvenimo ir šio pasaulio tikslą ir esmę galų gale galima rasti kitame pasaulyje. Kol šis gyvenimas žmonėms iš vidaus atrodo nepatenkinamas, tol jie bus labiau linkę domėtis krikščionybės teiginiais; tačiau kai tik jie ras tinkamus projektus ir tikslus, jų susidomėjimas turėtų sumažėti. O plečiantis gyvenimui, kas įmanoma dėl ekonomikos augimo, ir dėl kitų pasaulio religijų iš tikrųjų visai subyrės. Tuo labiau, kad tikėjimas bet kokiu ypatingu dievu vis labiau tampa formalumu – jeigu jis tikrųjų neatmetamas. Pakopa po pakopos formuojasi religinių įsitikinimų intelektinės kritikos procesas ir socialinės laisvamanybės procesas.

Intelekto lygmeniu iš pradžių deistai, po to skeptikai suabejojo stebuklais, istorinės naracijos, kur krikščionybė paliekama ramybėje, tiesa, tradiciniais Dievo buvimo įrodymais ir ekleziastinės moralės netolerancija. Visuomenei religijos dorovė vis labiau tampa religijos forma, dangstančia ar tik dailinančia grynai sekuliarinius idealus ir tikslus. Jei žvilgtelėtume į istoriją, pamatytume, kad šio proceso kulminacija aštuonioliktame amžiuje yra dorovės, kurios pirmtakai buvo ir Hobsas bei sofistai, pergalė.

Septynioliktame ir aštuonioliktame amžiuje tiek Anglijoje, tiek Naujojoje Anglijoje puritonizmas keičiasi iš nusistovėjusios tvarkos kritikos Karaliaus Jėzaus vardu į naujos viduriniosios klasės ekonominės veiklos patvirtinimą. Šio proceso pabaigoje ekonomikos žmogus iškyla visiškai susiformavęs; šio proceso metu žmogiškoji prigimtis atsiranda kaip duota, o žmogaus

poreikiai, arba ko reikia jiems patenkinti, – kaip atskiras, nesudėtingas veiksmo standartas. Nauda ir pelnas vertinami kaip aiškios ir akivaizdžios sąvokos, kurių daugiau nebereikia aiškinti. Šis procesas aiškiai parodomas Defoe, kuris buvo nepaprastai kuklus ir taip pat nepaprastai gerai pažinojo laiko prigimtį, raštuose. Jis mato, kad Tautų sandraugos laikų krikščionybė išgaravo: „...nerastum tokio uolumo krikščioniškai religijai šiandien ar galbūt jokiame šio pasaulio krašte, kol Dangus pats nepradės mušti būgno, o šlovingieji legionai nenusileis iš aukštybių, siekdami skelbti darbą ir visą pasaulį pažeminti iki paklusnumo Karaliui Jėzui – laikas, apie kurį kai kas iš mūsų sako, kad jis netoli, tačiau apie kurį aš nieko negirdėjau jokiose savo kelionėse ir atradimuose, ne, nė vieno žodžio."[32] Be to, visus Defoe veikėjus skatina veikti dvigubos buhalterijos vertybės, o žmogaus jausmams leidžiama įžengti tik per pasipelnymui paliktus plyšius. Kaip sako Molė Flanders, „jei turi pinigų, bet kur jausiesi kaip namie". Mažasis Mūras, be kurio Kruzas nebūtų išvengęs vergijos ir kurį nusprendė „po to mylėti amžinai", buvo paties Kruzo parduotas vergijon už šešiasdešimt sidabrinių (panašu, kad už pirkėjo pažadą išlaisvinti vergą po aštuonerių metų; žinoma, ta sąlyga, kad jis bus jau paverstas krikščioniu). Knygoje *Kiti Robinzono Kruzo nuotykiai* kolonizatorių žmonos vertinamos vien tik ekonominiais terminais. Kalbant apie Defoe personažus dažnai paaiškėja, kad „džiaugsmas pavaldus kapitalui, o individas, kuris džiaugiasi, individui, kuris tą kapitalą kaupia". Marxui, kuris taip rašė apie kapitalistinę žmogaus prigimtį, būtų patikusi Defoe išvada, kad nauda yra „didelis malonumas ir visų gerų žmonių teisingai laikoma teisingiausiu ir kilniausiu tikslu gyvenimo, kuriame žmonės labiausiai priartėja prie Išganytojo, kuris vaikščiojo darydamas gera".

Tačiau ekonominių vertybių puoselėjimas ir religinių vertybių menkėjimas jose yra tik viena istorijos pusė. Aš esu kiek anksčiau pastebėjęs išaugusią koncepcijos „individas" reikšmę. Dabar scenoje pasirodo individas visa to žodžio prasme. *Robinzonas Kruzas* tampa biblija kartai, kuriai priklauso ir Rousseau ir Adamas Smithas. Romane akcentuojama individuali patirtis, o jos svarba turėtų tuoj iškilti kaip vyraujanti literatūros forma. Socialinis gyvenimas iš esmės tampa individų valios kovų ir konfliktų arena. Pirmasis visų šių individų pirmtakas yra greičiausiai Miltono Šėtonas, kuris atsivedė Bleiką į velnių puotą ir tapo pirmuoju vigu. Šėtono devizas *Non Serviam* akcentuoja ne tik asmens iššūkį Dievui, bet ir iššūkį nusistovėjusios ir nekintančios hierarchijos koncepcijai. Šėtono painumas ir įdomumas yra tas, kad jis privalo, bet negali atmesti šios hierarchijos: vienintelė alternatyva tarnybai yra monarchija; tačiau monarchija reiškia hierarchiją, kurią atmetė sukilimas.

Lygiai taip pat Šėtono dvasinis palikuonis Tomas Džonsas įklimpsta į tą pačią dilemą. Tomas Džonsas galų gale laimi savo Sofiją, nes tai jam padeda padaryti ir asmeninės savybės, ir gryna sėkmė. Tačiau jei jau jam iš tikrųjų lemta turėti Sofiją, galų gale reikia parodyti, kad jo kilmė tikrai gera, kad jis taip pat teisėtai priklauso skvairams. Tradicinėms socialinės hierarchijos vertybėms yra tik iš dalies paprieštarauta.

Taigi randame socialinio gyvenimo formą, kai tradicinei tvarkai priešinasi tokios naujovių formos, kur laisvė ir nuosavybė yra lyg dvi tos pačios monetos pusės. Prasiskinti sau kelią reiškia prasiskinti kelią *ekonomikoje*, bent jau iš pradžių. Tačiau sėkmės ženklas tebelieka rankose tų, kurie yra nusistovėjusių daiktų tvarkos viršūnėje. Tačiau jau pats šis mobilumas visuomenėje ir pats dviejų santvarkų susidūrimas brandina radikalius klausimus. Greičiausiai utopistiniai digerių ir levelerių laisvės šūkiai susiaurėjo iki puritoniškos laisvės ir dar menkesnės puritonų pirklio laisvės. Tačiau jie lieka aštuonioliktąjį amžių persekiojančiu vaiduokliu. Hume'as pasibaisėjo tuo, jog buvo pasiūlytas įstatymas, kuris lygiai padalija nuosavybę tiems, kas geriausiai sugeba ja naudotis, arba tiesiog žmonėms. „Tačiau ar žmonija vykdo tokį įstatymą, toks didelis nuopelnų netikrumas – tiek dėl paties neaiškumo, tiek kiekvieno individo polinkio save apgaudinėti, – kad iš to negalėtume tikėtis aiškios poelgio taisyklės; greičiau akivaizdi to pasekmė būtų visiškas visuomenės susiskaidymas. Fanatikai gali teigti, kad *dominija paremta malone ir kad ši žemė priklauso tik šventiesiems;* tačiau civilinės teisės pareigūnas labai teisingai šiuos nesusipratusius teoretikus vertina kaip ir įprastus plėšikus ir moko juos griežta drausme, teigdamas, kad taisyklė, kuri teoriškai gali atrodyti labai naudinga visuomenei, praktiškai gali pasirodyti esanti visiškai žalinga ir destruktyvi. Tai, kad Anglijoje buvo tokių *religinių* fanatikų, kurie reikalavo lygaus nuosavybės skirstymo, buvo tam tikras *politinis* fanatizmas, kuris kilo iš religinio ir labiausiai tenkino jų pačių pretenzijas..."[33]

Kas tokia tada *buvo* digeriai ir leveleriai? Ir kodėl jie žymi dorovės istorijos posūkį ir turi pasekmių etikos filosofijai? Kas yra laisvės doktrina, kuri aštuoniolikto amžiaus pradžioje buvo laikinai dingusi ar pakitusi? Tai doktrina, pagal kurią kiekvienas žmogus turi prigimtinę teisę naudotis kai kuriomis laisvėmis paprasčiausiai dėl to, kad jis yra žmogus. Digeriai ir leveleriai ekonominiu lygmeniu šią doktriną interpretuoja įvairiai; digeriai tikėjo gėrybių bendruomene, ypač bendra žemės nuosavybe, o leveleriai – privačia nuosavybe. Patys leveleriai skirtingu metu politiniu lygiu šį požiūrį išdėstė skirtingai ir nenuosekliai; kartais reikalavo visuotinės rinkimų teisės suaugusiems žmonėms, o kartais buvo pasiryžę išskirti tarnus ir elgetas (kurie sep-

tyniolikto amžiaus Anglijoje sudarė tikriausiai daugiau negu pusę visų gyventojų vyrų). Tačiau už jų ypatingų reikalavimų visada slypėjo teorija, kurią Patnio debatuose išreiškė pulkininkas Thomas Rainboroughas: „Nes tikrai manau, kad pats neturtingiausias Anglijos žmogus gyvena patį didingiausią gyvenimą; ir todėl iš tiesų, ponai, manau, aišku, jog kiekvienas žmogus, kuriam tenka paklusti vienai ar kitai vyriausybei, turėtų pirmiausia sutikti paklusti tai vyriausybei."[34] Rainborough tai pareiškė debatuose, vykusiuose 1647 metų spalį dėl Patnio dykynės tarp Cromwellio armijos levelerių judėjimo paprastų žmonių atstovų ir Cromwellio, Iretono bei kitų vadovaujančių karininkų. Ginčas vyko dėl politinių pozicijų, kurias turėjo užimti armija, spręsdama reikalus po karaliaus sutriuškinimo. Iretonas ir Cromwellis siekė ribotos nuosavybės balsavimo teisės; į tai Rainborough ir kiti atsakė, kad tokiu atveju neturtingieji, kurie kovėsi parlamento armijoje, už savo vargą nebūtų nieko gavę. Užuot tironiją pakeitus laisve, jiems būtų tekusi tironija vietoje senosios tironijos. Tačiau jei jie tą būtų žinoję iš anksto, jie nebūtų ėmęsi kariauti. Tas atvejis, kurio 1647 metais Patnyje ėmėsi Rainborough, prieš metus buvo aprašytas teoriniame Richardo Overtono darbe *Strėlė į visus tironus*. „Kiekvienam gamtoje gyvenančiam Individui gamta suteikia individualią nuosavybę, į kurią niekas neturėtų kėsintis ar jos užgrobti, nes kaip kiekvienas atskirai egzistuoja, taip turi ir atskirą nuosavybę, kitaip negalėtų būti savimi, ir niekas kitas, akivaizdžiai nepažeidęs ir neprieštaravęs patiems prigimties ir tarpusavio sąžinės bei teisingumo taisyklių principams, negali tikėtis ją atimti ir lygybės bei teisingumo Taisyklių tarp žmogaus ir žmogaus; negali būti kartu mano ir tavo; joks žmogus neturi galios mano teisėms ir laisvėms, ir aš jos neturiu kitų žmonių atžvilgiu; aš galiu būti tik Individas, džiaugtis savimi ir savo nuosavybe, galiu rašyti apie save ir tik apie save ir nedaryti jokių tolesnių prielaidų; jei jau taip darau, įsibraunu ir kėsinuosi į kito žmogaus Teisę, į kurią jokios Teisės neturiu."[35]

Taip prigimtinių teisių teorija savo revoliucine forma įėjo į naujųjų laikų pasaulį. Overtono prigimtis skiriasi nuo Hobso: prigimties principai sulaiko mane nuo įsiveržimo į kitų erdvę tiek, kiek jie leidžia man pasipriešinti kitiems, kurie veržiasi į mano erdvę. Kas yra mano erdvė? Aš „pats"? Mano „sava valda"? Pastarasis žodis yra artimiausias žodžio *nuosavybė* pirmtakas, bet jie nesutampa. Overtonas suprato, kaip ir Locke'as turėjo suprasti, kad aš sugebu veikti kaip asmuo tiek, kiek galiu minimaliai kontroliuoti dalykus. Mano peilis, kirvis ar rašiklis galbūt nėra tiek man reikalingi, kiek mano ranka, tačiau jie reikalingi labai panašiai. Tačiau kas šitam „pačiam" suteikia teises? Prigimtinės teisės koncepcija paprastai užsipuolama štai taip.

Teisę galima pareikšti ar ja pasinaudoti dėka taisyklės, kuri tam tikrai žmonių klasei tą teisę suteikia. Tokios taisyklės yra suprantamos tada, kai jos įkūnijamos tam tikroje sistemoje pozityvaus įstatymo, kurį įtvirtina suvereni įstatymleidystė. Tačiau už pozityvių įstatymų ribų teisės sąvoka tik tada turi prasmę, jei mes darome prielaidą, kad yra dieviškasis įstatymo kūrėjas, kuris užtikrina, kad visatoje įsigalios įstatymo sistema. Tačiau teiginys, kad egzistuoja prigimtinės teisės, remiasi ne dieviškuoju įstatymu, kaip nesiremia ir *ex hipothesi* negali remtis jokiu apeliavimu į pozityvų įstatymą. Konkreti teisinė sistema tam tikroje bendruomenėje nenuolaidžiauja kokiam nors individui ar individų klasei ir nesuteikia teisių, kuriomis jis ar jie galėtų naudotis. Taigi samprotaujama, kad tariamos „prigimtinės teisės" nepatenkina minimalios sąlygos, būtinos, kad ta teisė egzistuotų ir kad būtų pripažinta. Todėl tokios rūšies kritikai daro išvadą, kad arba prigimtinių teisių doktrina yra pati supainiota, arba ji kaip tik yra būdas pasireikšti dorovės principui, kad visi žmonės turi turėti kokias nors teises, kurias pripažįsta ir saugo pozityvus įstatymas ir jo sankcijos. Pastaroji alternatyva yra tikrai klaidinga; nes kai žmonės apeliuoja į prigimtinių teisių doktriną, jie niekada nesako, kad jie tik turėtų naudotis tam tikromis teisėmis, jie visada mėgina pateikti priežastį. Taigi jei ši kritikos kryptis yra teisinga, atrodytų, kad mes turėtume daryti išvadą, jog laikytis prigimtinių teisių yra beprasmiška. Bet ar taip yra?

Jei kas nors iš manęs ko nors reikalauja ir nepateikia ar negali pateikti pozityvaus įstatymo tam reikalavimui pagrįsti, aš galiu jo paklausti, kas jį paskatino reikalauti. Jis galėtų pateikti tokį pakankamą savo reikalavimo įteisinimą, jei tik jis galėtų nustatyti, pirma, kad aš tyliai ir aiškiai pripažinau jo teisę, sutikdamas su sutartimi ar pažadu tokios formos: „Jei tu darysi taip, aš darysiu šitaip", ir jei jis galėtų nustatyti, antra, kad iš savo pusės jis yra padaręs viską, kas numatyta sutartyje. Tai yra tas, kas nori nustatyti, jog turi man teisėtų pretenzijų, gali tai padaryti, jeigu sugeba parodyti, kad aš pripažinau tam tikrą sutartinį įsipareigojimą ir kad jis atliko visa tai, kas buvo numatyta aptariamoje sutartyje. Nuo šio bendro pobūdžio argumento mes vėlgi galime pereiti prie prigimtinių teisių teorijos.

Prigimtinių teisių esminis reikalavimas yra tas, kad niekas neturi teisės į mane, nebent remtųsi kokia nors sutartimi, mano sutikimu ir savo įsipareigojimų vykdymu pagal tą sutartį. Sakyti, kad aš į ką nors turiu teisę, reiškia paprasčiausiai sakyti, kad niekas negali teisėtai man trukdyti, nebent šiuo atveju būtų numatyta ypatinga teisė prieš mane. Taigi prigimtinės teisės doktrinos paskirtis yra numatyti sąlygas, kurias turi atitikti kas nors, kas ketina į mane turėti kokių nors teisių. O „kas nors" čia apima valstybę. Vadinasi, bet

kokia valstybė, kuri teigia turinti teisių į mane, tai yra teisėta valdžia mano atžvilgiu – ir mano nuosavybės atžvilgiu – turėtų pasirūpinti sutartimi, kurios formą mes jau apibrėžėme, mano sutikimu ir tuo, kad pagal šią sutartį valstybė laikysis jai numatytų įsipareigojimų. Ši akivaizdžiai triviali išvada gerai nušviečia septynioliktojo ir vėlesnių amžių politinę teoriją. Ji paaiškina, kodėl socialinė sutartis reikalinga kiekvienam, kas siekia apginti valstybės galios teisėtumą; Hobsas sutarties vaidmenį suprato ne visai taip. Jis neapibrėžia ir negali apibrėžti ar paaiškinti socialinio gyvenimo kaip tokio, nes sutarties prielaida, kaip jau mėginau įrodinėti, yra socialinis gyvenimas ir išties gana aukšto lygio civilizacija. Tačiau kiekvienas teisėtumo reikalavimas turėtų remtis kokia nors socialinės sutarties doktrina. Septynioliktame amžiuje toks teisėtumo reikalavimas tampa lemiamu valstybės galiai. Viduramžiais galutinės valdžios, suvereniaus kunigaikščio teisėtumas buvo susijęs su visais kitais prievolės ir pareigos ryšiais, saistančiais aukštesniuosius ir žemesniuonius. Septynioliktame amžiuje šie ryšiai lemtingai susilpnėja. Žmogus susiduria su kitu žmogumi ten, kur laisvosios rinkos ekonomikos piniginiai santykiai kartu su centralizuotos valstybės galia padėjo sutraukyti socialinius ryšius, kuriais rėmėsi tradiciniai teisėtumo reikalavimai. Bet kaip suteikti teisėtumą naujajai santvarkai ir ypač suvereniai valdžiai? Reikalavimai dieviškajai teisei ir šventraščio valdžia yra arbitražinis pagrindas. Taigi valstybė turi vėl griebtis akivaizdžios ar numanomos socialinės sutarties. Tačiau iškyla du dalykai. Patys valstybės reikalavimai rodo ir leidžia numanyti ikipolitinę (štai kokia yra *prigimties* jėga) teisę individo, kuriam valdžia patvirtinama, kaip tenkinanti, pagal sutartį, kurią jis sutinka vykdyti, o valstybė vykdo iš savo pusės. Tačiau, žinoma, paprastai tokios sutarties nebūna, nes nėra ir tokio sutikimo. Individas neturi galimybės išsakyti sutikimo ar nesutikimo. Taigi šia forma išreikšta prigimtinių teisių doktrina yra pagrindinė išsilaisvinimo doktrina. Ji parodo, kad daugumos valstybių reikalavimai panaudoti mūsų atžvilgiu teisėtą valdžią yra ir turėtų būti nepagrįsti. Tokios radikalios pasekmės tiek dorovei, tiek politikai yra akivaizdžios. Čia susiduriame su tuo atveju, kai didelį žingsnį pirmyn dorovės ir politikos filosofijoje žengė beveik pamiršti mąstytojai Rainborough, digeris, Winstanley's ir Overtonas bei kiti leveleriai. Juos užmiršo dėl to, kad jų doktrina kitoms kartoms buvo perduota įvairiais būdais pakeista. Dorovės požiūriu, kaip aš jau minėjau, individo teisės buvo tampriai susijusios su teise į laisvę rinkos ekonomikoje. Politikoje Johno Locke'o doktrina išstūmė juos. Tačiau kadangi Locke'o doktrina yra svarbi tiek dorovei, tiek politikai, prie jos mes dabar ir pereisime.

XII
skyrius

AŠTUONIOLIKTOJO AMŽIAUS BRITŲ TEORIJOS

Johno Locke'o *Du traktatai apie valstybinį valdymą* išėjo Anglijoje 1690 metais. Juose aiškiai išreiškiamas motyvas, pateisinantis 1688 metų Vigų sukilimą ir revoliuciją, po kurio į Anglijos sostą atsisėdo Viljamas Oranžas. Locke'as siekė apginti naująjį režimą ir parodyti, kad Viljamo rėmėjų sukilimas prieš karalių Džeimsą buvo teisėtas, o jakobitų sukilimas prieš karalių Viljamą 1689 metais neteisėtas. Taip Locke'as dar kartą iškelia Hobso klausimus: kas sudaro teisėtą suverenų valdžią? kada galima, jeigu įmanoma, pateisinti sukilimą?

Kaip ir Hobsas, Locke'as pradeda nuo prigimtinės valstybės vaizdo. Tačiau Locke'o prigimtinė valstybė iš tiesų nėra ikisocialinė ar ikidorovinė. Žmonės joje gyvena šeimomis, apibrėžtoje socialinėje santvarkoje. Jie turi savo nuosavybę ir ją vertina. Jie vienas kitam turi reikalavimų ir juos pripažįsta. Tačiau jų gyvenimas turi trūkumų. Kiekvienas protingas tvarinys suvokia, kad egzistuoja prigimtinis įstatymas; tačiau dėl specifinių interesų ir dėmesio trūkumo žmonės jį kitiems taiko daug griežčiau nei sau, tuo tarpu nesant tinkamos valdžios už kai kuriuos nusikaltimus žmonės lieka nenubausti. Tarp žmonių kylančių ginčų nesprendžia nešališkas arbitras, dėl to kiekvienas ginčas gali sukelti tarpusavio karą. Dėl šių dalykų imama siekti, kad sprendimų galia būtų perduota pilietinei galiai, kuria būtų galima pasitikėti. Taip yra ir su sutartimi. Sutarties tikslas yra sukurti valdžią, kuri geriausiai apsaugotų prigimtines teises, o Locke'ui svarbiausia teisė yra nuosavybės teisė. Locke'as pradeda nuo pozicijos, menkai besiskiriančios nuo Overtono argumentų. Asmuo ir jo nuosavybė yra taip glaudžiai susiję, kad žmogaus prigimtinė teisė į laisvę turi jungti vieną su kitu. Į kokią nuosavybę aš turiu teisę? Į tą, kurią sukūriau savo darbu. Žmogus gali įgyti tiek nuosavybės, kiek jo darbas duoda jam naudos. Čia turėtume prisiminti, kad kalbame apie žmogaus teises prigimtinėje valstybėje, pilietinės visuomenės įstatymų pirm-

takę. Locke'as pristato valstybę, kurioje žemė yra neribojama, nuosavybės perdavimas dar neaprobuotas. Ar gali tokia padėtis egzistuoti? „Iš pradžių visas pasaulis buvo Amerika ir labiau nei dabar; nes niekas nežinojo tokio dalyko, kaip pinigai."[36]

Koks yra sutarties poveikis? Žmonės įstatymus leidžiančiai ir vykdomajai valdžiai perduoda galią priimti ir įgyvendinti įstatymus, kurie gina jų prigimtines teises. Taip jie perduoda valdžią ir apibrėžia jos ribas; nes jei pilietinė valdžia negina prigimtinių teisių, ji liaujasi būti teisėta valdžia. Garantija, kad ji gins tokias teises, yra ta, kad vieninteliai galiojantys įstatymai priimami daugumos. Šiuo požiūriu Locke'as yra liberaliosios demokratijos pirmtakas. Tačiau kaip tik čia kyla sunkumų. Įstatymai kuriami nuosavybei apginti. Kas valdo tą nuosavybę? Nors Locke'as tikėjo, kad žmogus negali atsiskirti nuo savo teisės į savo asmens laisvę (teisinis posakis, į kurį įeina tokios priemonės, kaip habeas corpus), jis sutinka atsiskirti nuo nuosavybės. Pirminė žmogaus teisė yra tik į tokią nuosavybę, kurią sukūrė savo darbu; tačiau su šitaip sukurtu turtu jis gali įgyti kitų žmonių turtą, taip pat ir pavaldinius. Jei taip atsitinka, *jų* darbas sukuria *jam* nuosavybę. Todėl didžiulė nuosavybės nelygybė atitinka Locke'o prigimtinės teisės į nuosavybę doktriną. Be to, Locke'as turėjo suvokti, kad daugiau kaip pusė Anglijos žmonių iš tikrųjų neturėjo jokios nuosavybės. Kaip tokiu atveju jis gali suderinti savo požiūrį, kad dauguma turi teisę valdyti, ir prigimtinės teisės į nuosavybę požiūrį? Ar jis nepateko į tokią pat keblią padėtį, kurioje, kaip manoma, buvo atsidūrę leveleriai? Taigi įvedus tokią balsavimo teisę, kuriai jie pritarė, rinkėjų dauguma iš tiesų labiau buvo linkę panaikinti net tokią pilietinę ir religinę laisvę, kuri egzistavo prie Parlamento ar Cromwellio, ir būtų balsavę už monarchijos atstatymą. Taigi ar Locke'ui nebūtų buvę pateikti tokie argumentai, kad suteikti valdžią daugumai reikštų suteikti valdžią daugumai tų, kurie suinteresuoti panaikinti mažumos teises į savo įgytą nuosavybę? Aiškiai tokios problemos Locke'as nesuformuluoja, o priežastis gali būti ta, jog Locke'as priima kaip savaime suprantamą dalyką, kad atsakymas į šį klausimą būtų „Ne"; tai jis gali priimti kaip savaime suprantamą dalyką, nes pripažįsta, kad tai, ką daro dauguma ir kas jiems būtų priimtina, yra oligarchinė vyriausybė, kontroliuojama nuosavybės savininkų ir ypač didelio turto savininkų. Kodėl jis sugeba tai pripažinti? Greičiausiai dėl savo tylaus pritarimo doktrinos.

Locke'as rašo, kad „kiekvienas Žmogus, kuris turi kokią nors Nuosavybę ar patiria kokį nors Džiaugsmą, ar turi kokią nors Vyriausybės Valdos dalį, pareiškia savo *tylų Pritarimą* ir taip privalo su Džiaugsmu paklusti Vyriau-

sybės Įstatymams, nepaisant to, ar ta Nuosavybė yra Žemė ir ar suteikiama jam ir jo Palikuonims visam laikui, ar tai Apsistojimo vieta tik Savaitei; ar tai būtų susiję vien tik su nevaržoma kelione Greitkeliu; ir kaip Pasekmę ji pasiektų kiekvieno pačiose Vyriausybės Valdose būtį."[37] Taigi išeina, kad keliaujantis keliu čigonas pakluso vyriausybės valdžiai, kuri dėl to gali teisėtai įrašyti jį į savo ginkluotąsias pajėgas. Locke'o doktrina yra svarbi todėl, kad tai yra doktrina kiekvienos naujųjų laikų valstybės, kuri siekia būti demokratiška, bet kaip ir kitos stengiasi savo piliečius pažaboti. Net jeigu piliečiams niekas nepataria ir jie neturi galimybių išreikšti savo požiūrio duotąja tema, manoma, kad jie tylomis pritarė vyriausybės veiksmams. Be to, matome, kodėl šiuolaikinės demokratinės valstybės neturi kitos alternatyvos, kaip kad griebtis tokio pobūdžio doktrinos. Jos, kaip ir Locke'o aprašoma Vigų oligarchija, neturi kuo pagrįsti savo teisėtumo, išskyrus viešą pritarimą; ir kaip ir Locke'o Vigų oligarchijoje, dauguma jų pavaldinių neturi tikros galimybės dalyvauti politiniame procese, nebent visiškai pasyviai. Vadinasi, *arba* valdžia, kurią turi šių valstybių vyriausybės, yra netikra, ir dėl to jų subjektai nėra įpareigoti joms paklusti, *arba* jas įteisina koks nors tylus dalies subjektų pritarimas. Tačiau kad įsigaliotų pastaroji alternatyva, tylaus pritarimo doktrina turėtų, žinoma, būti prasminga. Valstybei, deja, ji nėra prasminga. Tam, kad žodis *pritarimas* galėtų būti prasmingai taikomas, yra minimalios sąlygos, kurioms priklauso bent tai, kad žmogus, kuris tariamai nusileido, turi kaip nors savo pritarimą signifikuoti ir nurodyti, kad jis suprato, kam jis pritarė. Tačiau tylaus pritarimo doktrina nepatenkina nė vienos iš šių sąlygų.

Paties Locke'o doktrinos versija taip pat atlaiko arba neatlaiko konkrečių argumentų, kad prigimtinės teisės yra kilusios iš dorovės įstatymo, kurį mes suvokiame protu. Savo darbe *Esė apie žmonių supratimą* jis teigia, kad nors mūsų dorovės idėjos yra kilusios iš jutiminio patyrimo, šias idėjas siejantys ryšiai yra tokie, kad juos „dorovė gali pademonstruoti, kaip ir matematika". Dorovės propozicijas galima suprasti kaip tam tikras tiesas, vien tik nagrinėjant jose vartojamus terminus ir jomis išreiškiamas idėjas. Kokie yra pagrindiniai dorovės terminai? *Gera* yra tai, kas suteikia malonumo ar mažina skausmą; *bloga* yra tai, kas sukelia skausmą ar mažina malonumą. Dorovinis gėris yra mūsų veiksmų atitikimas įstatymui, kurio sankcijos yra malonus atlyginimas ir skausminga bausmė. Yra trys įstatymų rūšys – dieviškasis, pilietinis ir tyliai nustatomos konvencijos, kuriose pritarimo kriterijai, palyginti išdėstytais *Traktate*, yra visiškai kitokie (dabar pritarimą „nuomonės ar reputacijos įstatymui" signifikuoja *aktyvus* pritarimas tam, ką leidžia ar draudžia įstatymas).

Šitaip vertindamas dorovės sprendimus, kurie pagrįsti racionalia ir smulkia dorovės koncepcijų analize, Locke'as Anglijoje turi ir pirmtakų, ir pasekėjų. Locke'as skiriasi iš kitų tuo, kad apibrėžia gėrį ir blogį atsižvelgdamas į malonumą ir skausmą, neužmiršdamas šio pusiau platoniško požiūrio į dorovės koncepcijas. Nuoroda į Platoną svarbi; Locke'o pirmtakų, Cembridge'o platonikų – anglikonų metafizikų ir moralistų grupės, į kurią į ėjo Benjaminas Whichcote's ir Henry's More'as, – darbuose dorovės sprendimai panašūs į matematinius. Savo darbe *Enchiridion Etthicum* (1668 m.) More'as įrodinėjo, kad jo vardijami dvidešimt trys pagrindiniai dorovės principai yra savaime suprantamos dorovinės tiesos. Atidžiau į jas pažvelgus, tikriausiai kils noras padaryti išvadą, kad dorovės ir matematinių tiesų panašumas yra tas, kad tariamos dorovės tiesos paaiškėja esančios grynos tautologijos, geriausiu atveju pagrindinių dorovės terminų definicijos, o ne sprendimai pagal jas. Pavyzdžiui, pirmoji More'o tiesa yra ta, kad „Gera yra tai, kas teikia malonumo, patinka ir tinka kokiam nors suvokiamam gyvenimui ar tokio gyvenimo lygmeniui, ir kas yra neatsiejama nuo suvokėjo", – ji aiškiai yra panaši į definiciją. Tačiau tuos anglų filosofus, pradedant Cembridge'o platonikais, kurie manė, kad dorovinių skirtumų, kurie yra išprotaujami panašiai kaip matematiniai, negalima tinkamai apibūdinti atsižvelgiant vien tik į definicijų ir svarių dorovės sprendimų vaidmenų supainiojimą. Kaltė dėl šio supainiojimo kliūva jiems; tačiau, be to, jie dar kalbėjo apie daug labiau įtikinamą pasitenkinimą, kurio autentiškas pradininkas iš tikrųjų yra Platonas. Tai yra doktrina, pagal kurią dorovės koncepcijos suvokimo aplinkybės reiškia, kad yra suvokti tinkamo jos taikymo kriterijai ir kad tie kriterijai yra nedviprasmiški ir pakankami determinuoti bet kokio dorovės sprendimo tiesą. Apie šią doktriną reikia pasakyti du dalykus. Pirmasis tas, kad dorovės sprendimai primena empirinius tiek, kiek jie primena ir matematinius; jei supratau koncepcijas, kurios išsakomos žodžiu *raudonas*, tai supratau kriterijus teisingai kažkokį objektą pavadinti raudonu. Į šį dalyką galėjo atkreipti dėmesį patys Cembridge'o platonikai, nes jiems taip pat labai rūpėjo pabrėžti empirinio pažinimo a priori elementą. Kita dėmesio verta pastaba yra ta, kad jei šis požiūris teisingas, tai iš dviejų žmonių, kurie skirtingai sprendžia dorovės klausimą, turėtų visuomet atsirasti bent vienas, kuriam paprasčiausiai nepasisekė suprasti reikalingos koncepcijos ir todėl nepavyko teisingai pavartoti reikalingo dorovinio pasakymo. Tačiau tai aiški klaida. Bet kokiai tinkamai dorovės koncepcijų analizei reikalingas įtikinamesnis dorovinio neatitikimo paaiškinimas.

Tačiau tai nebuvo tas pagrindas, kuriuo remdamiesi etikos racionalistus

užsipuolė jų amžininkai. Anthony's Ashley's, Shaftesbury'io grafas ir Locke'o mokinys, įrodinėjo, kad dorovės skirtumai suvokiami ne protu, o doroviniu jausmu. „Ne anksčiau, negu pastebimas koks nors veiksmas, ne anksčiau, negu įžiūrimi žmogaus jausmai ir aistros (o jie įžiūrimi kaip tik tada, kai pajuntami), vidine akimi pamatoma ir atskiriama tai, kas dailu, miela ir žavu, nuo to, kas deformuota, bloga, keista ar nemalonu. Kaipgi galima nesuprasti, kad šie skirtumai ateina iš gamtos, šių dalykų įžiūrėjimas yra natūralus ir duotas vien tik gamtos?"[38] Taigi dorovės sprendimas yra jausminio atsakymo į veiksmo ypatybę, išraiška lygiai kaip ir, Shaftesbury'io požiūriu, estetinis sprendimas yra kaip tik tokio atsakymo į pavidalų ir figūrų ypatybes išraiška. Tačiau kokios yra veiksmų, kurie sukelia greičiau palankų nei nepalankų atsaką, ypatybės? Dorybingas žmogus yra tas, kurio polinkiai ir jausmai harmoningi ir todėl harmoningai dera ir su jo kolegų polinkiais ir jausmais. Harmonija yra didžiulė dorovinė vertybė. Tarp to, kas tenkina mane, ir to, kas daroma kitų gerovei, nėra jokio prieštaravimo. *Prigimtinis* žmogaus polinkis yra geranoriškumas. Shaftesbury'iui tai atrodo visiškai atsitiktinis dalykas. Bernardas de Mandeville'is taip pat apie jį samprotauja kaip apie visiškai atsitiktinį dalyką.

Savo veikaluose *Niurnantis avilys, arba Doruoliais virtę nedorėliai,* ir *Pasaka apie bites, arba Privačios ydos – visuomeninė nauda* Mandeville'is kritikuoja dvi pagrindines Shaftesbury'io propozicijas – kad žmogus iš prigimties yra linkęs elgtis altruistiškai ir kad tik altruizmas ir geranoriškumas palaiko visuomenės gerovę. Iš tikrųjų, įrodinėja Mandeville'is, veiksmo užuomazga yra privatus ir egoistiškas asmeninis interesas; o viešasis visuomenės gėris yra privataus individo nesiskaitymo su niekieno gėriu, išskyrus savo paties, išdava. Tik laimingo atsitiktinumo dėka malonumo ir prabangos siekimas skatina ekonominę gerovę, o ekonominės gerovės vystymas kelia bendro klestėjimo lygį. Jeigu žmonės būtų tokie dorybingi, kaip mano Shaftesbury's, socialinis gyvenimas niekada išvis nepasistūmėtų pirmyn. Sąvoka, kad asmeninė dorybė yra viešasis gėris, yra kilusi iš reikalavimo privačios dorybės, pareikšto tų, kurie norėtų pridengti savanaudiškumo siekius dorybingais užsiėmimais ir siekia labiau save išaukštinti.

Taip Mandeville'is iškelia antrąjį aštuonioliktojo amžiaus Anglijos dorovės filosofijos klausimą. Jei dorovės sprendimai yra jausmo išraiška, kaip jie gali būti daugiau nei suinteresuotumo išraiška? Jei dorybingas veiksmas paremtas jausmu, kokie jausmai parengia geranoriškumo atsiradimą? Pradedant Mandeville'iu, filosofų nuomonės išsiskiria ne tik dėl dorovinės sąmonės versus proto, bet ir dėl to – nors kartais labiau neaiškiai, negu aiškiai –

kaip teisingai atsakyti Mandeville'iui. Tarp Shaftesbury'io ir Hume'o įsiterpęs didžiausias dorovinės sąmonės teoretikas Francis Hutchesonas šio klausimo tiesiog vengė. Dorovės sąmone suvokiamos tos savybės, kurios sukelia reakciją į dorovinį jausmą (yra ir estetinė sąmonė, kurios santykis su grožiu yra toks, koks yra ir dorovinės sąmonės santykis su dorybe). Savybės, kurios sukelia malonų ir palankų atsaką, yra geranoriškumo savybės. Tai, kam mes pritariame, yra ne veiksmai savaime, bet charakterio bruožus atspindintys veiksmai, o mūsų pritarimas, atrodo, yra tiesiog tik sukeltas reikalingas atsakas. Tačiau *kodėl* mes vertiname geranoriškumą labiau, negu suinteresuotumą? Hutchesonas į tokį klausimą atsakyti negali. Jis tik tvirtina, kad taip yra. Lygiai taip pat geranoriškumą jis laiko dorybių visuma, tačiau savo požiūrį tik pateikia, bet neįrodinėja. Verta pažymėti, kad analizuodamas pasirinkimą Hutchesonas niekada neužima agento pozicijos. Jis tik kalba, ir bet kas, kas palaikytų jo požiūrį, turėtų taip pat kalbėti, tačiau kaip visiškai nešališkas stebėtojas. Būtent dabar prieiname prie į etikos istoriją įėjusios įžymiosios Hutchesono minties, kai jis pasako „geriausia tauta yra ta, kuri suteikia daugiausia laimės didžiausiam skaičiui žmonių, o blogiausia ta, kuri tokiu pat santykiu atneša vargą"[39], ir taip tampa utilitarizmo tėvu.

Priežastis, dėl kurios mes negalėtume tikėtis rasti tinkamo atsakymo į Mandeville'io klausimą nei Shaftesbury'io, nei Hutchesono darbuose, yra pakankamai aiški. Jie abu asimiliuoja etiką į estetiką; abiem rūpi apibūdinti mūsų reakcijos į dorybingo veiksmo pobūdį, o ne išsiaiškinti, kaip dorovės sprendimai galėtų pagrįsti priežastis, dėl kurių mes veikiame būtent taip, o ne kitaip. Abu kalba kaip veiksmo kritikai, o ne kaip agentai. Todėl nė vienas nėra priverstas mums paaiškinti, kaip protavimas gali būti praktiškas, ar pateikti tinkamą motyvų teoriją. Deja, nepaisant kad šiuos trūkumus kažkaip kompensuoja Butleris ir Hume'as, du didieji aštuonioliktojo amžiaus anglų moralistai, jie lyg ir pasidalijo problemas, tačiau nė vienos jų neišsprendė. Butleris imasi dorovinio protavimo problemos, tačiau niekada neklausia – greičiau klausia ir atsako glausčiausiu ir netinkamiausiu būdu, – kaip tokio pobūdžio argumentas gali būti reikšmingas žmonėms agentams. Hume'as mėgina pateikti tinkamą motyvų paaiškinimą, tačiau nepalieka vietos doroviniam protavimui. Juk mes, sudėję Butlerio ir Hume'o požiūrius, taip pat negalime užlyginti kiekvieno jų trūkumų. Nes tai, ko trūksta kiekvienam, iškreipia tai, kas pateikiama.

Josephas Butleris (1692-1752), Durhamo vyskupas, paneigė bent du pagrindinius Hutchesono teiginius. Iš tikrųjų jis pradeda nuo to teiginio, kuris yra artimesnis Shaftesbury'iui. Turime įvairių „polinkių, aistrų ir jausmų".

Geranoriškumas yra tik vienas jausmas iš daugelio, turintis savo nuopelnų, bet nedaugiau negu nusipelno. Manyti, kaip Hutchesonas darė, kad jis yra ištisa dorybė, yra ne tik paprasčiausia klaida, bet lemtinga klaida. Ji veda tiesiai prie kriterijaus, remiančio žmonijos ateities laimę, kaip ir prie kriterijaus, pagal kurį turėtų būti sprendžiama apie mano dabartinius veiksmus. Tačiau tokio kriterijaus laikymasis sankcionuotų bet kokį nusikaltimą ar neteisybę, jei tik pasirodytų, kad tokie nusikaltimai ar neteisybė remia ilgalaikę daugelio žmonių laimę. Iš tiesų Butlerio prieštaravimas suskyla į dvi dalis. Jis tiki, kad iš tikrųjų mes negalime būti pakankamai tikri dėl savo veiksmų pasekmių sau patiems tiek, kad galėtume pateisinti dabartinius savo veiksmus būsimomis pasekmėmis; ir jis tiki, kad dorovinis mūsų veiksmų pobūdis yra ir turėtų būti nepriklausomas nuo savo pasekmių. Į pirmąjį iš šių prieštaravimų utilitaristas galėtų atsakyti, kad didžiausios laimės kriterijus pritaikomas tik tada, kai galima iš tikrųjų numatyti pasekmes; tarp jo ir Butlerio kilęs ginčas, kiek patikimai galima numatyti pasekmes, tampa tikru. Todėl nesutarimo esmę sudaro antrasis Butlerio tvirtinimas. Ar yra veiksmų klasės, kaip reikėtų daryti, o kaip veikti būtų uždrausta, nepriklausomai nuo galimų pasekmių ir į jas neatsižvelgiant?

Teigiamas Butlerio atsakymas į šį klausimą yra jo doktrinos visumos dalis. Tokie skirtingi filosofai, kaip Mandeville's ir Hutchesonas daro klaidą manydami, kad geranoriškumas ir savimeilė turėtų būti supriešinti. Savimeilė yra troškimas laimės sau pačiam, tačiau mūsų prigimtis yra tokia, kad mūsų laimės dalis kyla iš mūsų troškimo būti geranoriškais kitiems patenkinimo. Per didelis nuolaidžiavimas instinktams, nesuderinamiems su geranoriškumu, iš tikrųjų veda į nelaimę, o tokiu būdu ir į savimeilės neigimą. Nepaisant to, žmonės atsiduoda tokioms aistroms ir jausmams, „savo pačių prietarams bei žlugimui ir tiesiogiai prieštarauja rodomam ir tikram susidomėjimui bei labiausiai garbina savimeilę". Kaip mes išvengiame tokių prietarų ir žlugimo? Racionaliais apmąstymais. Turėtume vadovautis „šalta" ir „protinga" savimeile. Bet kaip ta protinga savimeilė protauja?

„Kiekvienas žmogus turi aukštąjį refleksijos ar sąžinės principą, kuris skiriasi tiek nuo vidinių jo širdies principų, tiek nuo išorinių veiksmų."[40] Protingą savimeilę sudaro savo veiksmų valdymas pagal hierarchiją principų, kurie apibrėžia žmogaus prigimtį ir ją sudarantį gėrį. Tarp pareigos ir intereso nėra jokio prieštaravimo, nes atlikti veiksmus taip, kaip turėtume, ir susilaikyti nuo draudžiamų veiksmų reiškia užsitikrinti sau laimę. Tačiau kaip žinoti, kokie veiksmai yra skatintini, o koks draudžiami? Čia įrodinėjimas tampa visiškai miglotas, nes sukasi ratu. Aš turėčiau veikti taip, kad paten-

kinčiau savo, kaip racionalios ir dorovingos būtybės prigimtį; mano, kaip racionalios ir dorovingos būtybės, prigimtį apibrėžia tam tikri principai, kurių aš laikausi; o tie principai reikalauja paklusnumo, nes jų skatinami veiksmai iš tikrųjų patenkina mano, kaip racionalios ir dorovingos būtybės, prigimtį. Sakykime, aš neatlieku tokių veiksmų, kas tada? Ar Butleris įrodinėja, kad išties jei aš esu nedorybingas, aš visada būsiu nelaimingas? Žinoma, aš būsiu nelaimingas, jei tik turėsiu pagrįstą dorovinę priežastį. Tačiau gal iš tikrųjų aš nepripažinsiu tikrosios sąžinės autoriteto ir todėl nesusirūpinsiu. Be to, aš galiu manyti, nors Butleriui tai greičiau išimtis nei taisyklė, kad pareiga ir interesas, kiek jie susiję su gyvenimu šiame pasaulyje, nevisiškai sutampa. Dievo apvaizda užtikrina, kad šiame pasaulyje jie kažkada sutaps, bet net ir tokiu atveju, kiek tai susiję su dabartimi, mano pareiga ir mano laimė nebūtinai sutampa. Taigi mano, kaip racionalios ir dorovingos būtybės, pasitenkinimas nevisiškai sutampa su mano laime bet kokia empirine prasme. Kaip tokiu atveju pasireiškia pareigos kriterijus? Šioje vietoje Butleriui nepavyksta pastebėti, kad jo argumentacija sukasi ratu, nes jis iškeičia argumentaciją į retoriką. Retorika yra puiki, bet vis tiek lieka retorika. „Jei ji turėtų jėgos, – sako jis apie sąžinę, – kaip kad turi teisių, jei turėtų galios, kaip kad turi demonstruojamą valdžią, absoliučiai valdytų pasaulį."[41]

Butlerio darbo vertė ta, kad jis atgaivina graikų dorovinio protavimo sąvoką, apibrėžtą prielaidos, kas tenkintų ar netenkintų mūsų, kaip mąstančių gyvūnų, prigimtį. Tačiau trūkumas tas, kad apibūdindamas mūsų prigimtį jis nepateikia jokių argumentų. Šį trūkumą galime aptikti bent dviejuose šaltiniuose – tai Butlerio teologija ir jo individualizmas. Teologija yra žalinga, nes įsileidžia jį į amžinąjį pasaulį, kad išlygintų laikinojo pasaulio pareigos ir intereso pusiausvyrą. Individualizmas neabejotinai atsiranda jam analizuojant žmogiškąją prigimtį, kuri išreiškiama pagal individo sąmoningumą. Priešingai Aristoteliui, kurio pateikiamas žmogaus prigimties aiškinimas ir tai, kas ją patenkintų, numato tam tikrą socialinį pagrindą. Arba jei prisiminsime Platoną, kurio teisingumo, kaip vidinės būsenos, kai racionalumo principas valdo instinktus, aiškinimas pasirodo esantis to paties pobūdžio nagrinėjimas, kokį pateikia Butleris, turėtume prisiminti, kad vidinės būsenos teisingumas yra susijęs su tam tikro tipo visuomenės gyvenimo forma. Išties palyginimas su Platonu ir Aristoteliu pateikia bendrą aštuonioliktojo amžiaus anglų dorovės filosofijos sunkumų diagnozę.

Tradicinė Europos visuomenė iš graikų ir krikščionybės paveldėjo dorovės žodyną, pagal kurį laikyti veiksmą geru reiškia laikyti jį gero žmogaus veiksmu, o laikyti žmogų geru reiškia laikyti jį tokiu, kuris demonstruoja sa-

vo dispoziciją (dorybes), leidžiančią atlikti tam tikrą vaidmenį tam tikrame socialiniame gyvenime. Tokio pobūdžio socialinio gyvenimo pripažinimo norma, pagal kurią sprendžiama apie veiksmus, nėra kažkas tai, ką dorovinė sistema patvirtina. Tai yra prielaida, kad dorovės sprendimai iš viso egzistuoja. Tikrasis socialinis gyvenimas iš tikrųjų visuomet labai nukrypdavo nuo normų; tačiau ne tiek, kad būtų galima jį laikyti netobulu normų atvaizdu. Dėl tokio tradicinių socialinio gyvenimo formų laužymo, atsiradusio kylant individualizmui, iš dalies protestantizmo ir kapitalizmo pagimdyto, socialinio gyvenimo realybė tiek nukrypo nuo numanomų tradicinio žodyno normų, kad visos jungtys tarp pareigos ir laimės palaipsniui nutrūko. To pasekmė – dorovės terminų redefinicija. Laimė daugiau jau neapibrėžiama pagal pasitenkinimą, suprantamą atsižvelgiant į vyraujančius socialinio gyvenimo formos kriterijus; ji apibrėžiama pagal individo psichologiją. Kadangi tokia psichologija dar neegzistuoja, ją reikia sugalvoti. Taip atsirado visas potraukių, aistrų, polinkių, principų aparatas, kurio naudojasi kiekvienas aštuonioliktojo amžiaus dorovės filosofas. Tačiau nepaisant visos šios psichologinės konstrukcijos, *laimė* tebelieka dorovės filosofijoje sudėtingu pagrindiniu terminu jau vien dėl to, kad labai dažnai tai, kas akivaizdžiai padarytų mus laimingais, yra tai, ko mes akivaizdžiai *ne*turėtume daryti. Atitinkamai – dorovės argumentų istorijai būdingas nestabilumas, pasireiškiantis blaškymusi tarp pastangų apibrėžti dorovę pagal pasekmes, vedančiomis į laimę, ir pastangų apibrėžti dorovę pagal tai, kas neturi nieko bendra su pasekmėmis ar laime apskritai. Kol teologija gyvuoja kaip socialiai įtakinga jėga, ją galima pasitelkti norint susieti dorybę su laime, bet ne šiame pasaulyje. Tačiau pati teologija vis labiau ir labiau tapo savo aplinkos auka.

Apeliavimas į dieviškąją apvaizdą tokių filosofų, kaip Butleris, darbuose yra sofistiškai išprotautas. Mažiau reikšmingų figūrų, tokių kaip Abrahamo Tuckerio ar arkidiakono Williamo Paley'io, darbuose Dievas yra aiškiai virtęs iš baimės ir garbinimo objekto priemone nesusiejamiems filosofiniams argumentams susieti. Tačiau jau pats jų požiūrių neįmantrumas šį klausimą paaiškina. Veikale *Ieškomos gamtos šviesa* Tuckeris įrodinėjo, kad, pirma, žmonės visada siekia privataus pasitenkinimo ir tik jo, o antra, kad pagrindinė dorovės taisyklė yra ta, kad mes turime dirbti visų žmonių gerovei, siekdami padidinti visuotinį pasitenkinimą, nepaisant to, ar tai mūsų pasitenkinimas, ar kitų. Todėl jo pagrindinė užduotis yra parodyti, kaip žmonės, atitinkantys jo pirmą išvadą, galėtų priimti jo antrąją išvadą kaip savo gyvenimo taisyklę. Tuckerio atsakymas yra tas, kad jei aš dirbu, kad padidinčiau visų žmonių laimę, tai Dievas iš tikrųjų užtikrina, kad visa laimė buvo, yra ir bus

kaupiama, Tuckerio žodžiais kalbant, „visatos banke". Šią laimę Dievas padalijo į lygias dalis – lygias, nes mes iš prigimties esam tiek sugedę, kad lygiai esame neverti, kad viskas tektų vienam. Aš įgyju teisę į savo dalį dirbdamas tam, kad didėtų bendros atsargos. Taip dirbdamas didinu tas atsargas, taip pat ir savo dalį. Iš esmės aš esu kosminės bendros įmonės partneris, kurioje Dievas yra neatlygintinai dirbantis direktorius vadybininkas.

Tuckerio požiūris į laimę, tarsi ji būtų skaičiuojama kaip pinigai, yra svarbus. Taip pat jis vertina teologiją, kuri suteikia tik papildomos informacijos, kad apdairiai investuojant į savo laimę reikia atsižvelgti į savo veiksmus. Abiem požiūriais juo sekė Paley's, kuris tiki, kad dorovės taisyklę pateikia dieviška valia, ir dorovės motyvas yra mūsų pačių laimė ir ypač amžina laimė. Esminis Paley'io ir Tuckerio pažiūrų bruožas yra tas, kad jie nuosekliai laikosi nuomonės, kad jei Dievo nebūtų, nebūtų jokios svarios priežasties nebūti visiškam nesavanaudžiui. Išties jie ne tiek pažymi skirtumą tarp ydos ir dorybės, kiek tą skirtumą nutrina. Tai, ką mes paprastai vadiname yda ir savanaudiškumu, pasirodo esanti ne apdairus ir ne apskaičiuotas trumpalaikis savanaudiškumas, o apdairus ilgalaikis savanaudiškumas.

Religiniai apologetai labai dažnai tvirtina, kad religija yra būtinas dorovės pagrindas, kad verta primygtinai reikalauti palengvėjimo, kurį patiriame nusisukdami nuo siaurų, niekingai savim besidominčių bažnytininkų, tokių kaip Paley's ir Tuckeris (bet žinoma, ne nuo Butlerio), raštų ir atsigręždami į gausius ir taiklius pastebėjimus nereliginio ir skeptiško rašytojo, kuris būtų buvęs pripažintas didžiausiu anglų moralistu, jeigu nebūtų buvęs škotas. Kaip dorovės filosofas Davidas Hume'as buvo nepaprastai patrauklaus būdo. „Apskritai, – rašė Adamas Smithas po jo mirties 1776 metais, – tiek jam gyvam esant, tiek po mirties aš jį visuomet laikiau artimu idealui išmintingu ir dorybingu žmogumi, kiek tai leidžia trapi žmogaus prigimtis." Apie save jis sakė, kad buvo „švelnaus būdo, susivaldantis, atviras bendravimui ir linksmas, prieraišus, bet šiek tiek linkęs į priešiškumą ir labai nuosaikus visomis savo aistromis žmogus. Net mano meilė literatūrinei šlovei, mano svarbiausiai aistrai, niekad netrukdė mano linksmam būdui nei mano dažniems nusivylimams". Dukart jis buvo smarkiai nusivylęs: šaltai priėmus jo du darbus, kuriuose išdėstyta jo dorovės filosofija. 1738 metais *Traktatas apie žmogaus prigimtį* „gimė negyvas iš spaudos įsčių", o 1752 metais parašytas *Dorovės principų tyrinėjimas* „į pasaulį atėjo nepastebėtas ir nematomas".

Hume'as pradėjo rašyti paveiktas Hutchesono, tačiau kad ir paveiktas Hutchesono, šiam atsisakius racionalistinės etikos, dėstydamas savo poziciją remiasi tokiais argumentais, kurie yra originalūs ir kur kas stipresni už Hut-

chesono. Hume'as teigia, kad dorovės sprendimai negali būti pagrįsti protu, nes protas mūsų neskatina veikti, tuo tarpu pagrindinis dorovės sprendimų tikslas ir esmė yra vadovauti mūsų veiksmams. Protas susijęs arba su idėjų ryšiais kaip matematikoje, arba su esama tvarka. Nė vienas šių dalykų negali mūsų skatinti veikti. Mūsų neskatina veikti nei viena, nei kita, o malonumo ar skausmo perspektyva, kuri matyti iš konkretaus esamo ar būsimo atvejo. Malonumo ar skausmo perspektyva žadina aistras, o ne protą. Protas suteikia informacijos aistroms apie tai, ar jų ieškomas objektas egzistuoja, ir kokios galėtų būti pačios ekonomiškiausios ir efektyviausios priemonės jam surasti. Tačiau protas negali teisti ar kritikuoti aistrų. Iš to visai neparadoksaliai išplaukia, kad „Geriau sugriauti visą pasaulį, negu pajudinti pirštą, ir tai neprieštarauja protui". Jokia prasme protas negali nuspręsti pasirinkti kurią iš aistrų. „Protas yra ir turi būti tik aistrų vergas ir niekad negali pretenduoti į jokią kitą tarnystę, tik tarnauti joms."[42]

Negalime atrasti pagrindo doroviškai pritarti ar nepritarti kokiems nors skirtumams ar ryšiams, kuriuos protas gali suvokti. Imkime gyvūnų kraujomaišą arba ąžuolo atžalą, kuri numarina senąjį ąžuolą. Tokių dalykų mes taip nesmerkiame, kaip smerkiame žmonių kraujomaišą arba tėvažudystę. Kodėl? Juk ne dėl to, kad gyvūnams ar medžiams trūksta proto suprasti, kad tai, ką jie padarė, yra blogai. Jei proto funkcija yra nustatyti, kas padaryta blogai, tai, kas padaryta, turėtų būti blogai nepriklausomai nuo to, ar tai nustatyta, ar ne. Tačiau mes nesprendžiame, kad medžiai ar gyvūnai iš viso gali būti dorybingi ar ydingi. Vadinasi, jeigu mūsų racionalus medžių ir gyvūnų santykių supratimas nesiskiria nuo racionalaus žmonių santykių supratimo, dorovės sprendimai negali remtis racionaliu supratimu. „Taigi dorovė yra labiau jaučiama, nei apie ją sprendžiama."[43] „Imkime kokį nors veiksmą, kuriam leista būti blogam, pavyzdžiui, tyčinį nužudymą. Apsvarstykime jį visais aspektais ir pažiūrėkime, ar galite apie tai galvoti kaip apie realų faktą, kurį pavadinsite *yda*. Bet kokiu atveju susidursite tik su aistromis, motyvais, sprendimais ir pamąstymais. Šiuo atveju nėra kitos realybės. Svarstant šį objektą, yda visiškai išslysta iš jūsų akiračio. Niekaip negalite jos rasti, kol savo apmąstymų nenukreipiate savęs link ir suvokiate, kad dėl šio veiksmo jums kyla nepasitenkinimo jausmas. Tai reali tikrovė, tačiau tai jausmų, o ne proto objektas. Tai glūdi jumyse, o ne objekte."[44] „Turėti dorybės jausmą nereiškia nieko, išskyrus tai, kad *pajuntamas* ypatingos rūšies pasitenkinimas, kylantis iš veikėjo kontempliacijos. Pats jausmas ir sudaro mūsų pasigėrėjimą ar susižavėjimą."[45]

Kur šiuo atveju taiko Hume'as? Ne tik į filosofus racionalistus, tokius

kaip Malebranche'ą, Montesquieu ir Wollastoną, nors ir jie nėra aplenkiami. Įžymiojoje išnašoje atkreipiamas dėmesys į Williamą Wollastoną, autorių deistą, parašiusį *Apibrėžtos prigimties religija* (1722). Wollastonas yra autorius klaidingos bet įžvalgios teorijos, kad racionaliai suvokiamas skirtumas tarp ydos ir dorybės yra tiesiog skirtumas tarp tiesos ir netiesos. Visi prasižengimai yra melo rūšys, ir meluoti – tai sakyti ar vaizduoti tai, kas yra netikra. Vadinti ką nors blogu, reiškia paprasčiausiai pasakyti, kad tai yra melas. Vogti yra blogai, nes tuo parodoma, kad kas priklauso kažkam, priklauso tau, turint galvoje, kad tai priklauso tau. Svetimavimas yra blogai, nes elgdamasis su kieno nors kito žmona kaip su savo, tu parodai, lyg ji būtų tavo paties žmona. Šią teoriją Hume'as puikiai sutriuškina, pirma, nurodydamas, kad pagal ją svetimavimo blogumas yra klaidingas įspūdis apie santuokinius ryšius, iš to padaroma išvada, kad svetimavimas nėra blogis, jei jis vyksta niekam nematant; o antra, nurodydamas, kad jei tai yra tiesa, man nereikia aiškintis, kodėl meluoti yra blogai. Blogumo sąvoka paaiškinama melavimo sąvoka. Bet kokiu atveju Wollastonas supainiojo melą (kuriame slypi ketinimas apgauti) ir paprasčiausią pasakymą, kas išties yra netiesa. Tačiau Hume'ui rūpi išgauti tokią įrodinėjimo formą, kurią galima būtų plačiau pritaikyti. Jis nori parodyti, kad dorovinės išvados negali remtis niekuo, ko negali suvokti protas; kad logiškai neįmanoma, jog tikra ar tariamai tikra tiesa galėtų pateikti dorovės pagrindą. Taip elgdamasis jis atmeta tiek teologija pagrįstą etiką, tiek racionalizmą.

Bemirštantį Hume'ą aplankė draugas, dievobaimingas ištvirkėlis Boswellas, kuris nesitvėrė kailyje pamatyti didžiojo skeptiko priešmirtinę atgailą. Hume'as nuvylė Boswellą, atsispirdamas tiek teizmo, tiek nemirtingumo paguodai, tačiau Boswellas paliko nuostabų jų pokalbio aprašymą. „Aš jo paklausiau, ar jis jaunystėje buvo labai religingas. Jis atsakė, kad buvęs ir kad skaitydavęs *Visas žmogaus pareigas*, kad parašęs ydų katalogo santrauką pačioje katalogo pabaigoje ir pats save patikrinęs, nes neįrašė žmogžudystės ir vagystės, kaip ir ydų, kurių jis neturėjęs jokių galimybių įgyvendinti ir jokio polinkio prie jų prisidėti."

Visos žmogaus pareigos buvo septyniolikto amžiaus veikalas apie populiarų tais laikais atsidavimą, ir autorius greičiausiai buvo rojalistas teologas Allestree's. Jame pateikiama daugybė argumentų, kurių prielaidos yra faktinės, neva tai Dievas yra kažką padaręs ar mums davęs, o išvados yra dorovinės, neva mes dėl to turėtume atlikti kažkokią konkrečią pareigą. Taigi įrodinėjama, kad „jei kas nors dėl ko nors kankinasi, ir aš kuo nors jam galiu padėti, dėl tos jo kančios, mano pareiga yra bet kokiomis aplinkybėmis jam pa-

dėti. Suvokimo, kad tai yra pareiga, pagrindas tas, kad Dievas man yra davęs sugebėjimų ne tik jų pačių naudojimui, o kitų žmonių labui"[46]. Šį atvejį Hume'as apibendrina pasitelkdamas argumentus gerai žinomoje pastraipoje: „Prie šių samprotavimų negaliu nepridurti pastebėjimo, kuris tikriausiai gali būti kažkiek reikšmingas. Apie kiekvieną dorovės sistemą, su kuriomis iki šiol esu susidūręs, visada sakau, kad autorius kurį laiką eina įprastu samprotavimų keliu ir nustato Dievo buvimą arba samprotauja apie humanistinius dalykus; kai visai netikėtai nustembu, kad vietoj įprastinio propozicijų jungimo *yra* ir *nėra*, nebematau jokios propozicijos, nesusijusios su *turėti* arba *neturėti*. Šis pokytis įvyksta nejučia, tačiau tai naujausia pasekmė. Šis *turėti* ar *neturėti* išreiškia naują santykį ar teiginį; jį būtina apžvelgti ir paaiškinti; ir taip pat reikia, kad protu būtų grindžiama tai, kas atrodo visiškai nesuvokiama – kaip šis naujas santykis gali būti išvedamas iš kitų, visiškai kitokių ryšių. Kadangi autoriai paprastai šiuo perspėjimu nesinaudoja, aš imuosi rekomenduoti tai daryti skaitytojams ir esu įsitikinęs, kad šis truputis dėmesio galėtų sugriauti visas vulgariąsias dorovės sistemas ir leistų pamatyti, kad skirtumas tarp ydos ir dorybės paremtas ne vien tik santykiais tarp objektų, bet taip pat jis nėra suvokiamas protu."[47]

Kaip, Hume'o supratimu, turėjo būti suprasta ši pastraipa? Jis beveik be išimties buvo skaitomas, tarsi tvirtintų, jog yra dvi klasės teiginių, faktinių ir dorovinių, santykis tarp kurių yra toks, kad jokios faktinės prielaidos nėra dorovinės išvados priežastis. Tai buvo laikoma ypatingu bendresnės loginės tiesos atveju, kad jokios faktinės prielaidos nėra vertinamosios išvados priežastis. Kaip *dorovę* ir *vertinimą* apibrėžia autoriai, kurie ne tik mano, jog tai yra Hume'o nuomonė, bet ir pritaria, jog tai yra lemiamas atradimas apie dorovės diskurso logiką? Nei *dorovės*, nei *vertinimo* jie negali *apibrėžti* pagal tą supratimą, kad jų neįtakoja faktinės prielaidos; nes jei įtakotų, jie negalėtų traktuoti, kad tariamas atradimas, jog dorinės išvados padaromos ne iš faktinių prielaidų, yra daugiau nei pati nereikšmingiausia tautologija. Taip pat neprotinga apibrėžti *dorovę* ar net *vertinimą* pagal funkciją vadovauti veiksmui arba ne, jei definicija įgalina mus palyginti šiuos terminus su *faktiniais* dalykais; nes, aišku, grynai faktiniai teiginiai, tokie kaip „Šitas namas dega" arba „Tas grybas, kurį tu ketini valgyti, yra nuodingas" gali vadovauti veiksmui. Kaipgi mums suprasti jų ginčą? Tikriausiai tai vyksta taip.

Pasakymo „Tu turėtum" kontekstas sudėtingas. Jis skiriasi nuo liepiamosios veiksmažodžių nuosakos, prie kurios jis šliejasi bent dviem susijusiais būdais. Pirmasis ir svarbesnis yra tas, kad *turėtum* pirminė vartosena numato į kalbėtojo galimybę paremti savo *turėjimą* protu, tuo tarpu papras-

čiausio imperatyvo vartosena tokių dalykų nenumato ir nenumatė. Priežastys, kurios gali būti panaudotos grindžiant *turėtum*, yra skirtingos. „Tu turėtum padaryti tai, jei nori pasiekti to ar ano." Arba: „Tu turėtum, nes esi viršininkas (dėstytojas, naktinis sargas), daryti..." Ir taip toliau. Kadangi šis *turėtum* iš „Tu turėtum" grindžiamas tokiomis priežastimis, jį visuomet galima pritaikyti ne tik tam asmeniui, kuriam jis adresuotas, – išties visai grupei asmenų, kuriems priimtinas išdėstytas ar numanomas racionalus pagrindimas (grupė tų žmonių, kurie nori pasiekti to ir to bei grupė viršininkų dviejuose pavyzdžiuose). Tai antrasis skirtumas tarp *turėtum* ir imperatyvo.

Šioje pateiktoje situacijoje dorovinį *turėti* nuo kitokios jo vartosenos skiria nutarimu pateikiamo ar numanomo priežasties samprotavimo pobūdis. Į samprotavimui reikšmingą klasę papuola įvairių dalykų; pavyzdžiui: „Turėtum nedaryti taip, jei nori gyvendamas pasiekti šio idealo" (tapti kilniu žmogumi, tobulu riteriu, vienu iš šventųjų); ir: „Tu turėtum taip daryti, jei nori vykdyti savo... funkciją". Tačiau individualizmo amžiuje bendri idealai ir priimtinos funkcijos nunyksta, nutarimai tampa vis mažiau ir mažiau pagrįstis. Šis procesas baigiasi tuo, kad atsiranda „Tu turėtum...", nepagrįstas priežastimis, skelbiantis tradicines dorovės taisykles vakuume, kiek jos yra susijusios su tikslais, ir yra skiriamas neribotai asmenų grupei. Šiam *turėti* suteikiamas dorovės *turėtum* titulas, ir jis pasižymi dviem savybėmis. Kaip ir imperatyvu, juo pasakoma mums, ką daryti, ir jis skiriamas bet kam, kas patenka į atitinkamas aplinkybes. Kai į tokį vartojamą „*Tu turėtum*" atsakoma: „Tačiau kodėl aš turėčiau?"; vienintelis galutinis atsakymas yra toks: „Tu tiesiog turi", – nors ir galima tuojau pat atsakyti tokia forma, kai konkretus nutarimas išvedamas iš pagrindinio principo, kur yra tas pat *turėti*.

Iš šio *turėti* aišku, kad jo negalima išvesti iš jokio *yra;* ir kadangi, ko gero, šis *turėti* atsirado kaip tik aštuonioliktajame amžiuje, Hume'as greičiausiai kalbėjo kaip tik apie šį *turėti*. Tačiau atidžiai perskaičius ištrauką ne visiškai aišku, ar Hume'as tvirtina, jog pereiti nuo *yra* prie *turėti* reikia labai atidžiai, ar kad iš principo logiškai neįmanoma; ar jis išvedinėja, kad dauguma perėjimų nuo *yra* prie *turėti* iš tikrųjų klaidingi, ar kad bet koks tokio pobūdžio perėjimas turėtų neišvengiamai būti klaidinamas. Iš to fakto, kad paties Hume'o dorovės filosofijoje atskiriamas ir aiškiai atskiriamas perėjimas nuo *yra* prie *turėti*, galima suprasti, kad labiau pagrįsta yra pirmoji, o ne antroji interpretacija. Bet iš to nereikia daryti toli siekiančių išvadų, nes Hume'as yra garsus nenuoseklumu autorius. Tačiau kaip vis dėlto Hume'as tą perėjimą įsivaizduoja?

Kaip jau matėme, Hume'as įrodinėja, kad vadindami kieno nors veiks-

mą dorybingu ar ydingu sakome, jog jis mums sukelia kokį nors jausmą, kad jis mus kažkaip pamalonina. Kaip? Į šį klausimą Hume'as neatsako. Toliau jis nagrinėja, kodėl mes turime būtent tokias dorovės taisykles, kodėl mes *tą*, o ne *aną* laikome dorybingu. Pagrindiniai terminai, vartojami šiame aiškinime, yra naudingumas ir simpatija. Pavyzdžiui, Hume'o veikale *Traktatas* pateikiamas teisingumo nagrinėjimas. Jis pradeda klausdamas, kodėl mes priimame ir paklūstame taisyklėms, kurias dažnai būtume linkę pažeisti. Jis neigia, kad iš prigimties mes esame tokie, kad linkstame labiau paisyti viešųjų, o ne privačių interesų. „Apskritai galime teigti, kad žmonių protuose nėra tokių aistrų, kaip žmonijos meilės kaip tokios, nepriklausomų nuo asmeninių savybių, paslaugų, santykio su savimi."[48] Jei privatus interesas skatina mus pažeisti taisykles, o mes natūraliai laikomės viešųjų interesų, kaip tada su tomis taisyklėmis? Nes iš tikrųjų be teisingumo taisyklių nebūtų nuosavybės stabilumo ir išties iš viso nebūtų nuosavybės, todėl sukurta *dirbtinė* dorybė, teisingumo taisyklių laikymosi dorybė, o mes demonstruojame tą dorybę greičiausiai ne tiek dėl to, kad mes suvokiame naudą, kurią patiriame laikydamiesi tų taisyklių, o dėl to, kad suvokiame, kaip mums kenkia kiti jas pažeidinėdami. Mūsų ilgalaikė nauda dėl to, kad mes griežtai reikalaujame laikytis taisyklių, visuomet nusvers trumpalaikę naudą dėl to, kad progai pasitaikius jas pažeidžiame.

Tyrinėjime žmogaus prigimtis parodoma kaip mažiau paisanti savo interesų. „Pasirodo, kad mums apskritai pritariant dėl būdo ir manierų, naudinga socialinių interesų kryptis nukreipia mus jokiu būdu ne asmenų interesų link, o daro daug visuotinesnę ir gilesnę įtaką. Pasirodo, kad veikdama geranoriškus mūsų gyvenimo principus, visuomeninės gerovės ir taikos, santarvės ir visuomenės tvarkos palaikymo tendencija nukreipiama taip, kad mes atsiduriame socialinių dorybių pusėje."[49] Tačiau aišku yra tai, kad Hume'as, pakeitęs humanistinės prigimties paveikslą, yra priverstas pateikti ir tokio pat pobūdžio dorovės taisyklių paaiškinimą ir įteisinimą. Mes esame taip sudaryti, kad turime kokių nors troškimų ir poreikių; o šiems troškimams ir poreikiams įtinkama laikantis dorovės taisyklių. Tai yra paaiškinimas ir įteisinimas. Tokio pobūdžio nagrinėjimą mes, žinoma, pradedame su *yra*, o baigiame su *turėti*.

Daugeliu klausimų Hume yra dorovinis konservatorius. Jo skeptiškas požiūris į religiją leido jam užsipulti savižudybės draudimą, tačiau apskritai jis atstovauja doroviniam *status quo*. Moterų neskaistumas yra labiau nedorovingas nei vyrų, nes dėl to gali kilti sumaištis dėl paveldėtojų ir pavojus nuosavybės teisėms. Prigimtinė pareiga elgtis teisingai kunigaikščiams sudarant

politinius sandorius yra ne tokia stipri, kaip kad privatiems individams sudarant socialinius sandorius, nes laikydamiesi tų taisyklių valstybėje gyvenantys individai turi daugiau privalumų nei suverenūs valstybės vadovai. Išties, Hume'as daugiausia atvirai imasi aiškinti, kodėl bet kokiame kritikos darbe laikomės tokių, o ne kitokių taisyklių. Štai čia ir slypi jo silpnumas.

Hume'o manymu, dorovės taisyklės yra duotos; nes iš dalies ir žmogiškoji prigimtis, jo manymu, duota. Nors ir buvo istorikas, iš esmės jis buvo neistorinis mąstytojas. Jausmai, sentimentai, aistros yra neproblemiški ir nekritikuojami. Jausmai tiesiog yra tokie kokie yra. „Aistra yra pirminis egzistavimas." Tačiau troškimai, emocijos ir panašūs dalykai šiaip sau neatsiranda; jie ne pojūčiai. Jie gali būti įvairiais lygiais keičiami, kritikuojami, atmetami, vystomi ir taip toliau. Tačiau nei Hume'as, nei jo pasekėjai šios minties nepriima visiškai rimtai.

Unitarinis ministras Richardas Price'as, matyt, buvo pats svarbiausias ir ankstyviausias Hume'o įpėdinis. Savo darbe *Pagrindinių dorovės klausimų ir sunkumų apžvalga* (1757) Price'as įrodinėja, kad doroviniai skirtingumai yra intelektualiai pagrįsti, kaip kad sakė racionalistai, o pirminiai doroviniai principai suprantami ne argumentuojant, o yra savaime aiškūs. *Turėti* panašiai kaip ir kitų dorovės terminų neįmanoma paaiškinti atsižvelgiant į jausmus iš dalies dėl to, kad aš visuomet galiu paklausti: ar aš turėčiau taip jaustis? Jei būčiau paprašytas savo sprendimus pagrįsti, galėčiau išvengti neapibrėžto ir nemalonaus regreso tik darydamas prielaidą, kad yra veiksmų, kuriems besąlygiškai pritariama ir kuriems pagrįsti nereikalingi proto argumentai. Jei būčiau paprašytas paaiškinti pareigos ar įsipareigojimo koncepciją, galėčiau atsakyti, kad jos reikšmė bet kokiai racionaliai būtybei yra akivaizdi. Pagrindinės teisingumo ir klaidingumo koncepcijos yra „paprastos idėjos", nepasiduodančios tolesnei analizei.

Vienintelis kitas moralistas po Hume'o, kurį būtų verta paminėti, yra Hume'o draugas ekonomistas Adamas Smithas. Panašiai kaip Hume'as, Smithas apeliuoja į simpatiją kaip dorovės pagrindą. Jis pasinaudoja figūra, kuri yra ir Hume'o darbuose – įsivaizduojamu nešališku mūsų veiksmų stebėtoju, kuris pateikia standartą, kaip turėtų būti sprendžiama apie tuos veiksmus. Smithas nesutinka su Hume'o keliamu naudingumo klausimu; kai mes dorovės požiūriu pritariame žmogaus poelgiui, mes jam pritariame pirmiausia pagal tai, ar jis yra tinkamas, ir nesvarbu, ar naudingas. Įžvelgti, kad mūsų veiksmai yra tinkami, reiškia vadovauti tinkamai; tiksliau, mes privalome savęs klausti, ar įsivaizduojamas stebėtojas laikys mūsų veiksmus tinkamais. Taip darydami mes nugalime savimeilės polinkį. Smith'o analizės

detalės yra labai įdomios; jo pagrindinė tezė kelia tų pačių problemų kaip ankstesnių rašytojų veikalai. Kodėl atsižvelgdami į pasiūlytą žmogiškosios prigimties psichologinius priesakus turėtume išsiugdyti būtent tokį požiūrį į dorovės precepcijas? Jeigu mums reikia, kad dorovės precepcijos pataisytų savimeilę, koks šio mūsų poreikio pobūdis? Visą problemą apsunkina tai, kad svarstymas vyksta dviem pakopomis. Pirmiausia apibūdinama humaniškoji prigimtis; dorovės taisyklės įvedamos kaip priedas, jos aiškinamos kaip minėto pobūdžio pasitenkinimo išraiška ar priemonės jam pasiekti. Jo apibrėžiama humaniškoji prigimtis yra individualistinė humaniškoji prigimtis, nepaklūstanti dorovės taisyklėms. Bet kokiu atveju, argi mes vėl negrįžtame prie sofistų ir Hobso padarytos klaidos, tik nauja forma? Ar mes iš tikrųjų galime apibūdinti individus pirma arba be tam tikrų taisyklių, su kuriomis jie siejami?

Hume'o ir Adamo Smitho pasekėjai škotų filosofijoje nedaug mums tegali pasakyti. Thomas Reidas buvo racionalistas, atitinkantis Price'o dvasią. Jamesas Beattie's, Dugaldas Stewartas ir Thomas Brownas priklauso tiems Hume'o kritikams, kuriuos Kantas kaltino nesupratus Hume'o epistemologijos. Iš tikrųjų aukščiausius aštuonioliktojo amžiaus etikos pasiekimus rasime kitur. Tačiau Hume'o pasekėjų pastangų bergždumas yra neatsitiktinis. Jie paveldėjo neišsprendžiamas problemas. Kažin ar galime stebėtis tuo, kad jie kaip Stewartas tvirtina, kad egzistuoja savaime suprantamos dorovės percepcijos, arba panašiai kaip Brownas teigia, kad Dievas taip sutvėrė mūsų jausmus, kad mes pritariame tam, kam mums labiausiai verta pritarti. Apeliavimas į savaime suprantamus dalykus, o jie atsiranda visuose jų argumentuose, geriausiu atveju yra gynybinė strategija, kad ir kokias dorovines praktinio mąstymo pozicijas užimtume. Kadangi praktinis mąstymas yra ne kas kita, o paveldėta praeities aiškumo ir painiavos amalgama, kažin ar praktinio proto šalininkai gali mus apšviesti.

XIII
skyrius

AŠTUONIOLIKTOJO AMŽIAUS PRANCŪZŲ TEORIJOS

Neįmanoma įsivaizduoti didesnio skirtumo už skirtumą tarp Hume'o ir Montesquieu. Hume'as alsuoja savo amžiaus dvasia, tuo tarpu Montesquieu stebina tuo, kad buvo labai skaitomas, bet teturėjo menkos įtakos. Be Vico, kurio jis tikriausiai neskaitė, jis labiausiai primena tokius rašytojus, kaip Durkheimas ir Weberis. Charles-Louis de Secondat, baronas de la Brède et de Montesquieu (1689–1755) buvo anglofilas prancūzų aristokratas, kuris vieno nušvitimo momentu suvokė, kaip ir Descartesas atrado naujųjų laikų filosofiją, didžiąsias tiesas, kad visuomenė yra ne tik asmenų sankaupa ir kad socialinės institucijos yra ne tik priemonės tokių individų psichologiniams tikslams pasiekti. Taip jis nutraukė bet kokius ryšius tiek su savo šimtmečio utilitarizmu, tiek su individualizmu. Vėlesnis jo motyvas buvo grynai praktinis: jis norėjo suprasti visuomenę, kad sukurtų vyriausybei taikomąjį mokslą, kuris būtų priemonė pataisyti žmogaus sąlygas.

Kas sukuria skirtingas socialinio gyvenimo formas? „Žmones valdo daug veiksnių: klimatas, religija, įstatymai, vyriausybės priesakai, praeities pavyzdžiai, papročiai, įpročiai; iš tokių įtakų junginio atsiranda bendra dvasia." Įstatymų leidėjas turi išsinagrinėti konkrečią visuomenę, kuriai jis leidžia įstatymus, nes visuomenės smarkiai skiriasi. Santykių visuma, į kurią jis turi atsižvelgti, sudaro „įstatymų dvasią" – tai posakis, kuriuo Montesquieu pasinaudojo kaip pavadinimu savo svarbiausiai knygai.

Montesquieu požiūriu, izoliuotas Hobso individas yra ne tik mitas, bet ir nereikalingai klaidinantis mitas. Jei pažvelgtume į visuomenes, kurioms tie individai priklauso, pamatytume, kad jos priklauso visiškai skirtingų tipų sistemoms. Kokių tikslų, kokių poreikių turi asmuo, kokias vertybes pripažįsta, priklauso nuo socialinės sistemos, kuriai jis priklauso, prigimties. Tačiau socialinės institucijos ir visas teisės, papročių ir dorovės taisyklių pagrindas yra mechanizmas ne apsaugoti tikslus, išoriškus jiems patiems,

bet artimus individo psichikai – greičiau tokios institucijos ir taisyklės sukuria būtiną pagrindą, kuris vienintelis padeda suprasti individo tikslus ir poreikius. Šis požiūris artimas Aristoteliui, ir Montesquieu daug kuo yra panašus į Aristotelį mąstytojas. Tačiau jis atvirai pabrėžia, o to niekada nėra daręs Aristotelis, kokia svarbi yra socialinė terpė, kurioje turėtų būti patalpinta politika ir dorovė. Jis yra pirmasis sociologinės perspektyvos moralistas. (Kaip sociologas, Vico jį prelenkia, bet ne kaip moralistas.)

Montesquieu nurodo tris visuomenės tipus: despotizmas, monarchija ir respublika. Kiekvienas tipų turi savo sveikų bruožų, turi ir būdingų negalavimų. Kiekvienas pažymėtas dominuojančiu etosu: despotizmas – baime, monarchija – garbe, respublika – dorybe. Paties Montesquieu doroviniai prioritetai pateikiami dvejopai: numanomai iš jo balso tono, išduodančio santūrų susižavėjimą respublika, pritarimą monarchijai, tikrą nepasitenkinimą despotizmu; ir atvirai, atmetant pastangas nurodyti tikrus dorovinius priesakus visiems laikams ir vietoms. „Kai Montesuma primygtinai tvirtino, kad ispanų religija tinka jų šaliai, o meksikiečių – jo šaliai, tai, ką jis sakė, nebuvo absurdiška."[50] Kiekvienoje visuomenėje egzistuoja jos standartai ir įteisinimo formos. Tačiau iš to negalima daryti išvados, kad kiekvienai įteisinimo formai, kuria mėginama pateikti už vienos kultūros ribų išeinančias normas, lemta žlugti; todėl Montesquieu, nebijodamas būti nenuoseklus, galėtų įvairius dorovės požiūrius laikyti nepagrįstais.

Be to, savo reliatyvizmą Montesquieu derino su tikėjimu kai kuriomis amžinosiomis normomis, ir čia greičiausiai argumentacijos požiūriu, atrodo, sunkiau pateisinti jo nenuoseklumą. Anot Montesquieu, mes turime teisingumo koncepciją, kurią galime suformuluoti nepriklausomai nuo bet kokios esamos teisinės sistemos, į kurią atsižvelgdami galime sukritikuoti visas tokias sistemas. Mes galime manyti, kad pozityvūs įstatymai yra daugiau ar mažiau teisingi. Kaip Montesquieu gali tikėti, kad kiekvienoje visuomenėje yra savi standartai ir, nepaisant to, yra amžinosios normos, į kurias atsižvelgiant tie standartai gali būti kritikuojami?

Jei mes suprantame Montesquieu, kad jis tik tvirtina, jog yra tam tikros būtinos sąlygos, kurias privalo atitikti bet koks pozityvus įstatymų ar taisyklių kodeksas, kad būtų vadinamas teisingu, tada jis nėra nenuoseklus ir tvirtindamas, kad atskirose visuomenėse teisingais turėtų būti laikomi skirtingi dalykai. Nors visose visuomenėse turėtų būti patenkintos tos pačios būtinosios sąlygos, šių sąlygų patenkinimas jokioje visuomenėje nebus pakankamas, kad veiksmą, politiką ar taisyklę galima būtų apibūdinti kaip teisingus. Taigi Montesquieu *galėjo* turėti galvoje, kad, pavyzdžiui, visose visuomenėse

yra būtina, kad įstatymas numatytų tą pačią bausmę už tą patį nusikaltimą, jei jis turėtų būti apibūdinamas kaip teisingas, tačiau visuomenės gali skirtis pagal tai, už kokius nusikaltimus jose baudžiama. Tačiau jei tai yra galbūt dalis to, ką rašydamas turėjo galvoje Montesquieu, iš tiesų atrodo, kad jis eina toliau; jis yra linkęs kalbėti apie tokią prigimtinę valstybę, kur žmogiškuosius poelgius lemia paprasčiausios prigimtinio teisingumo taisyklės. Ir jei prigimtinio teisingumo taisyklių esą pakanka poelgiams vadovauti, tada jos turėtų turėti visus pozityvaus kodekso bruožus, išskyrus tai, kad jie vykdomi Dievo valia. Tačiau kuo tokiu atveju virsta reliatyvizmas? Kuo virsta tezė, kad apie kiekvieną visuomenę reikia spręsti jos pačios terminais?

Montesquieu aiškaus atsakymo nepateikia. Jis tiesiog *yra* nenuoseklus. Kartais jis, atrodo, laikosi požiūrio, kad be duotosios visuomenės ir šalia jos nėra jokio kito atskaitos taško. Dar įdomiau – kartais, atrodo, jo kriterijus, pagal kurį sprendžiama apie visuomenę, yra politiškai liberalus. Jo trys pagrindiniai visuomenės tipai yra despotizmas, respublika ir monarchija. Despotinėje valstybėje vienintelis įstatymas yra valdovo įsakymas; todėl nėra jokios teisinės tradicijos ar nusistovėjusios struktūros. Valdymo principas yra baimė, nepaklusnumo pasekmių baimė. Tas vaidmuo, kurį galėtų suvaidinti nusistovėjusi teisinė struktūra, vadovaudama poelgiams, tenka religijai arba papročiams. Respublikoje paklusnumo įstatymui motyvas yra pilietinės dorybės jausmas. Respublikos vyriausybė turi imtis pozityvių žingsnių savo piliečiams šviesti tokia dvasia, ir tada piliečiams keliami aukšti reikalavimai. Monarchijoje tie reikalavimai yra šiek tiek mažesni, čia labiau apeliuojama į garbės jausmą ir atlyginimą už padėtį. Monarchija – hierarchinė visuomenė, o jos pavaldinių vertybės yra rango ir padėties vertybės. Aišku, kad ši Montesquieu teorijos dalis yra reliatyvistinė. Klausimus: koks veiksmas yra garbingiausias? koks veiksmas yra naudingiausias ir mažiausiai pavojingas? galima būtų interpretuoti kaip ir klausimą: koks veiksmas yra *geriausias*? o klausimui: koks yra geriausias motyvas – baimė, dorybė ar garbė? – nebelieka vietos. Kiekvienas jų yra geriausiai pritaikytas savo visuomenės tipui.

Montesquieu reliatyvizmas ryškiai skiriasi nuo absoliutinės daugelio prancūzų švietėjų rašytojų etikos. Tačiau ir šie tarpusavyje, žinoma, nesutardavo. Helvétius greičiausiai atstovauja vienam kraštutinumui, Diderot – kitam. Claude'as-Andrieu Helvétius (1751–1771) su savo psichologiniu materializmu sukėlė tokį skandalą, kad jam teko atsistatydinti iš Prancūzijos karališkosios tarnybos. Samprotavimą, lygiai kaip ir suvokimą, sudaro, anot Helvétius, vien pojūčių grandinė. Iš tų pojūčių kai kurie yra skausmingi, kai kurie malonūs, kai kurie neutralūs. Kiekvienas trokšta malonumo sau ir nie-

ko kito. Visa kita, ko galėtų trokšti žmonės, tik priemonės malonumui pasiekti. Kai kuriems žmonėms skausmą sukelia kitų žmonių skausmas, o malonumą – kitų malonumas. Jie demonstruoja tai, ką vadiname geranoriškumu. Doroviniai žodžiai vartojami, kad būtų pasirinkti pojūčių tipai, kuriems visuotinai pritariama, nes jie naudingi ir malonūs. Akivaizdžių diskusijų ir nesutarimo dorovės klausimais nebūtų, jei nekiltų sumaišties dėl dorovės žodžių definicijos. Šią sumaištį gali panaikinti tik laisva diskusija. Kur įmanoma laisva diskusija? Tik Anglijoje, Prancūzijoje vargu ar ji iš viso įmanoma.

Šioje argumentacijos vietoje mes susiduriame su vienu būdingiausių švietimo epochos paradoksų. Viena vertus, Helvétius propaguoja absoliučiai deterministinę psichologiją. Antra vertus, jis tiki beveik neišsemiamomis galimybėmis keisti žmogaus prigimtį, jei tik politinis despotizmas ir ekleziastinis obskurantizmas netrukdytų radikaliai švietimo sistemos reformai. Atitinkamai rengdami vaiką nuo ankstyvo amžiaus, galime jį išauginti tokį, kad jis jaus malonumą būdamas geranoriškas ir altruistas. Kai Helvétius pirmą kartą aprašinėja geranoriškumą, jis stengiasi jį vaizduoti taip, lyg tai būtų tik faktas, jog kai kurie žmonės patiria malonumą suteikdami malonumo kitiems; vėliau jis rašo taip, lyg kiekvienas *turėtų* patirti tokį malonumą. Nepastebimai paties agento malonumas liovėsi būti vieninteliu teisingo veiksmo kriterijumi.

Vien tik Denis Diderot (1713–1784), kuris kartu su d'Alembertu sudarė *Enciklopediją,* minties sudėtingumo pakaktų, kad švietimo epochoje jį galima būtų matyti priešingame negu Helvétius poliuje. Diderot, kaip ir Montesquieu, tiki amžinaisiais dorovės įstatymais; kaip ir Montesquieu jis puikiai supranta dorovinius visuomenių skirtumus. Savo parašytame *Priede Bougainville'o „Kelionei"* jis lygina polineziečių institucijas su europinėmis, ir aiškus pranašumas pirmųjų pusėje. Jis daro išvadą, kad mes neturėtume tiesmukai pakeisti katalikybės ir monogamijos polineziškais jų atitikmenimis, nes tokia drastiška naujovė suskaldytų visuomenę ir padaugintų nelaimingųjų skaičių. Jis primygtinai reikalauja laipsniškai keisti institucijas, kuriose impulsą ir troškimą žlugdo institucijos, kurios leidžia šiems dalykams pasireikšti. Nors ir būdamas beveik visiškai vienas tarp švietimo rašytojų, Diderot visada kiekvieną klausimą svarsto įvairiais požiūriais. Savo darbe *Ramo sūnėnas* jis pateikia dialogą su kompozitoriaus sūnėnu, kuris atstovauja visiems impulsams, dėl kurių neišvengiamai raukosi garbinga visuomenė, tačiau dėl kurių mažiau ar daugiau paslėptomis formomis ji yra vėliau persekiojama. Taip Diderot žengia didelį žingsnį pirmyn. Ir Platonas, ir krikščionys draudžia kai kurias pagrindinius žmogaus troškimus kaip blogį, tačiau kas po to

su jais nutinka? Jeigu jiems neleidžiama teisėtai pasireikšti, ar tai nereiškia, kad jiems oficialiai leidžiama pasireikšti neteisėtai? Jei taip, ar blogis nepersitituluoja į gėrį? Diderot argumentas yra neapibrėžtas. Nepaisant to, jo argumentacija kerta krikščioniškajam, ypač protestantiškajam požiūriui į jautriausią vietą.

Jei humaniškojoje prigimtyje glūdintis blogis turi specifines priežastis, kas atsitinka su pirmapradės nuodėmės dogma? Jei specifinėms blogio priežastims priklauso dogmų propagavimas, tokių kaip pirmapradė nuodėmė, kas atsitinka su visu teologijos statiniu? Tai yra klausimas, kurį sistemingiausiai kelia Rousseau. Tačiau apie Rousseau negalima kalbėti kaip apie vieną iš daugelio švietimo rašytojų, iš dalies dėl to, kad jis tyčia save priešpastatė visai švietimo krypčiai, o iš dalies dėl to, kad jis, kaip dorovės filosofas, yra nepalyginamai aukščiau už bet kurį kitą aštuonioliktojo amžiaus rašytoją, išskyrus Hume'ą ir Kantą. Geriausiai galėtume iškelti Rousseau svarbą, aptardami skirtingą tipiškų Švietimo rašytojų ir Rousseau dėmesį laisvei. Visiems vienodai – Montesquieu, Voltaire'ui ir Helvétius – politinę laisvę įkūnija 1688 metų Anglijos revoliucija. Laisvė reiškia laisvę vigų lordams ir tokiems intelektualams, kaip jie patys. Tačiau tiems, kuriuos Voltaire'as vadino „minia", paklusnumas tebėra kasdienė tvarka. Taigi vieninteliu klausimu, dėl kurio švietimo rašytojai buvo laikomi dorovės novatoriais, jie užėmė tokią poziciją, kuri iš esmės buvo arbitražinė, kuri *status quo* pripažino kaip visumą, nors iš dalies ja abejojama, ypač kai ji paliečia jų pačių interesus. Nenuostabu, kad šie neva radikalai taip uoliai ieškojo ir užmegzdavo ryšius su karališkaisiais globėjais: Diderot – su Rusijos cariene Jekaterina, Voltaire'as – su Prūsijos Fridrichu. Apskritai dorovės klausimais švietėjų visuomenės kritika yra paprasta – žmonės elgiasi neracionaliai; socialinio tobulėjimo receptas yra tas, kad nuo šiol žmonės turi elgtis racionaliai. Tačiau į klausimus, kodėl žmonės yra neracionalūs ir ką jiems daryti, kad taptų racionalūs, duoti tik keli atsakymai, be laisvos diskusijos ir švietimo panacėjos. Su palengvėjimu gręžiamės nuo šių vidutinybių į Rousseau aistrą.

Jeanui-Jacques'ui Rousseau suteikiami romantizmo iškilimo, Vakarų smukimo ir, kas labiau įtikėtina, prancūzų revoliucijos nuopelnai. Sakoma, kad Thomas Carlyle'is – tai greičiausiai netiesa – kartą pietavo su verslininku, kurį išvargino Carlyle'io plepumas, ir jis atsigręžė į jį priekaištaudamas: „Idėjos, p. Carlyle'i, idėjos, vien tik idėjos!" Carlyle's į tai atsakė: „Kartą buvo žmogus, pavarde Rousseau, kuris parašė knygą, kurioje buvo vien tik idėjos. Antrasis jos leidimas buvo įrištas į odą tų, kurie juokėsi iš pirmojo". Kas turėjo tokios įtakos iš to, ką pasakė Rousseau?

Paprastutė, pagrindinė, galinga Rousseau koncepcija yra žmogiškoji prigimtis, kurią pridengia ir iškraipo esamos socialinės ir politinės institucijos, tačiau kurios autentiški norai ir poreikiai suteikia mums dorovės pagrindą ir socialinių institucijų korupcijos matą. Jo žmogiškosios prigimties koncepcija yra daug sudėtingesnė nei kitų rašytojų, kurie kalba apie pirminę žmogaus prigimtį; Rousseau neneigia, kad humanistinė prigimtis turi savo istoriją, kad ją galima keisti ir ji yra dažnai keičiama – taip atsiranda nauji troškimai ir motyvai. Žmogaus istorija prasideda prigimtinėje valstybėje, tačiau Rousseau požiūris į prigimtinę valstybę yra visiškai kitoks nei Hobso. Pirma, ji nėra ikisocialinė. Prigimtiniai, nerefleksiniai žmogaus impulsai nėra savęs išaukštinimas; prigimties žmogaus varomoji jėga yra savimeilė, tačiau savimeilė nėra nesuderinama su simpatijos ir gailesčio jausmais. Net kai kurie gyvūnai, pažymi Rousseau, ieško kitų pagalbos. Antra, žmogiškuosius norus riboja prigimtinė aplinka. Rousseau puikiai suvokia tai, ko, atrodo, nežino Hobsas, kad žmogiškieji troškimai neatsiranda su troškimų objektais, o prigimties žmogus teturi vos kelis trokštamus objektus. „Vienintelis gėris, kurį pripažįsta prigimties žmogus, yra maistas, moteris ir miegas, vienintеliai dalykai, kurių jis bijo, yra skausmas ir alkis." Trečia, kaip ir Hobsas, Rousseau tiki, kad prigimtinėje valstybėje dar nebuvo kai kurių dorovės išskirtinumų, nes dar nebuvo nuosavybės, nevartojamos tiesingumo ir neteisingumo koncepcijos. Tačiau Rousseau tai nereiškia, kad nebuvo taikomi *jokie* dorovės predikatai. Prigimties žmogus, sekdamas savo poreikių ir atsitiktinės simpatijos impulsais, yra geras, o ne blogas. Krikščioniškoji pirmapradės nuodėmės doktrina yra taip pat neteisinga, kaip ir Hobso prigimties doktrina.

Po prigimtinės valstybės ateina socialinis gyvenimas. Bendrosios nuosavybės, nuosavybės institucijos, žemės ūkio ir metalo apdirbimo įgūdžiai – visa tai padėjo susiformuoti sudėtingoms socialinės organizacijos formoms, nors dar politinių institucijų ir nėra. Atsiradus nuosavybės institucijoms ir didėjant turtui, atsirado nelygybė, priespauda, pavergimas ir kaip pasekmė – vagystės ir kiti nusikaltimai. Kadangi dabar galima kalbėti apie tai, kas teisėtai yra mano ar tavo, imamos taikyti teisingumo ir neteisingumo sąvokos. Tačiau dorovės išskirtinumų vystymasis eina greta didėjančio dorovės smukimo. Bėdos, atsiradusios dėl šio smukimo, kelia stiprų troškimą kurti politines ir teisines institucijas. Šios institucijos gimsta iš socialinės sutarties.

Kaip jau yra atsitikę su ankstesniais sutarties teoretikais, Rousseau nemanė, kad jis atpasakoja istoriją. Jis aiškiai pasako, kad jam rūpi ta tyrinėjimo sritis, kurioje negalimi jokie faktai; dėl to jis formuluoja hipotezę, kuri ga-

lėtų paaiškinti esamą žmogaus ir visuomenės valstybę, tačiau ši hipotezė iki istorinio fakto lygio nepakyla. Jo aiškinimas iš tikrųjų pateikiamas funkcinio paaiškinimo forma, kur atsispindi kai kurie socialinio gyvenimo, tarnaujančio tam tikriems tikslams, bruožai. Kalbėdamas apie politines institucijas jis norėtų parodyti kontrastą tarp tikslų, kuriems jos galėtų tarnauti (ir kuriems sutarties naracijoje jos iš tikrųjų ir nukreipiamos tarnauti), ir tikslų, kuriems jos ir taip tarnauja. Valstybė, anot Rousseau, pradžioje atsiradusi kaip įstatymus leidžianti ir įstatymus įgyvendinanti agentūra, vykdydama nešališką teisingumą, turėtų pataisyti netvarką, kuri atsiranda dėl socialinės nelygybės. Būtų galima padaryti taip, kad ji vėl tarnautų šiems tikslams, tačiau ji jau yra tapusi despotizmo ir nelygybės įrankiu. Ikisutartinėje visuomenės valstybėje reikėjo lyderių, kurie drįstų imtis tokių veiksmų, kurie užkirstų kelią pasinaudoti galia; iš tikrųjų tie lyderiai įkūrė ir įkūrė naudodami įstatymus tokią valstybę, kurioje turtingieji ir savininkai galėjo ne tik engti vargšus, bet galėjo pasitelkti ir teisėtą valdžią, kuri tą priespaudą paremtų.

Taip atsiranda pirminė nelygybė, kurią Rousseau pateikė savo esė, pristatytoje Académie de Dijon premijai, tačiau esė premijos negavo, bet buvo išspausdinta 1758 metais. Tuo metu autoriui jau buvo keturiasdešimt šešeri; po ketverių metų jis išspausdino *Apie visuomenės sutartį* ir *Emilį*, dėl kurių turėjo išvykti iš Prancūzijos. Būdamas tremtyje, jis apsistojo pas Hume'ą, kuris elgėsi kilniai su nepakenčiamo charakterio svečiu. Rousseau buvo blogiausia paranojiko atmaina ir hipochondrikas, tokio tipo žmogus, kuris iš tikrųjų kenčia nuo persekiojimo ir nuolat serga, tačiau dėl to sugeba pasiteisinti, visokius keistumus priskirdamas savo draugams. Tačiau jo iškankinti pojūčiai ir išlavintas įžvalgumas davė vaisių ne tik aprašant žmogiškąsias emocijas geriau, nei bet kuris kitas aštuonioliktojo amžiaus rašytojas, bet ir subtiliau jas tyrinėjant.

Pradedant Hobsu, buvo iškelta psichologinė problema: kodėl žmonės turėtų daryti kitaip, nei jiems būtų tiesiogiai naudinga? Ir prancūzų, ir anglų autorių aiškinimus galima suskirstyti į dvi grupes. Arba manoma, kad žmogiškojoje prigimtyje glūdi nepriklausomas altruizmo šaltinis, arba teigiama, kad altruizmas yra tik užmaskuota savimeilė. Pirmasis aiškinimų tipas priklauso nuo a priori psichologijos, pritaikytos spręsti problemas; antrasis, kaip jau matėme kalbėdami apie Hobsą, yra akivaizdžiai klaidingas.

Būtent Rousseau suvokia, kaip jis gali ne išspręsti, o išsklaidyti problemą, pastebėdamas, jog suinteresuotumo ir savanaudiškumo sąvokos nėra tokios elementarios ir paprastutės, kaip manė Hobsas ir jo pasekėjai. Taip yra dėl dviejų priežasčių, abi randamos Rousseau darbuose. Pirmoji yra ta, kad

žmogus, kuris sugeba svarstyti alternatyvas, atsižvelgdamas į savo ar į kitų interesus (net jei pasirenka savo interesus), – jau yra įtraukiamas į bendravimą su kitais bent tiek, kad jų interesai atrodytų jam suteikiantys alternatyvą. Naujagimis nėra savanaudis, nes jis nesusiduria su altruizmo ir savanaudiškumo alternatyvomis. Net ir psichopatas nėra savanaudis. Nei psichopatas, nei naujagimis nėra tiek išsivystę, kad būtų įmanomas savanaudiškumas. Antroji priežastis ta, kad siekiant būdingiausių humanistinių tikslų, neįmanoma išskirti tos dalies, kuri susijusi su savo paties interesais, ir tos dalies, kuri skiriama kitų poreikiams. Hobsas vaizduoja žmones tik kaip atsitiktiktines socialines būtybes per visuomeninio kontakto vyksmą. Bent jau savo *Tyrinėjime* Hume'as juos vaizduoja kaip simpatizuojančius kitiems, nepriklausomai nuo jų tikslų savo pačių atžvilgiu. Rousseau mato, kad tai, ko žmonės siekia sau, yra tam tikras gyvenimas, gyvenamas esant tam tikro tipo santykiams su kitais. Tikra savimeilė, primityvi aistra, suteikia abipusio santykio tarp savęs ir kitų sąvoką, ir taip sukuria pagrindą įvertinti teisingumą. Palaipsniui įtraukiamos sudėtingesnės dorybės, nes lavinami paprastesni doroviniai jausmai. Paprasti doroviniai jausmai iš širdies yra labai patikimas vadovas.

Tačiau kai pasižiūrime, kokie tie paprasti jausmai, atrandame ryškų kontrastą tarp to, ko jie reikalauja, ir to, ko reikalauja dorovė, kurią sukūrė jau esančios institucijos. Todėl šių institucijų reformavimas yra pirminė sistemingos dorovės reformos sąlyga. Civilizacija nuolat kuria naujus troškimus ir poreikius, o šie nauji tikslai yra, be kita ko, kaupiamieji, susiję su nuosavybe ir galia. Žmonės tampa savanaudiški, nes kaupiančioje visuomenėje privatūs interesai dauginami ir daugėja. Todėl socialinio reformuotojo užduotis yra sukurti institucijas, kuriose vėl bus paisoma kitų poreikių, o tai vyks paisant bendros gerovės. Žmonės turi išmokti, kaip išsivysčiusiose bendruomenėse jie gali veikti ne kaip atskiri individai, kaip žmonės, o greičiau kaip piliečiai.

Rousseau siūlomos politinės pertvarkos detalės kažin ar tinka; svarbesnė yra jo politikos, kaip tikros bendrosios valios išraiškos per institucijas, koncepcija; „visuotinės valios", kurią jis priešpastato „visų valiai", taip sakant, individų valių sumai. Tačiau tai nėra grynai politikos, atskirtos nuo dorovės, dalykas. „Visuomenę reikia studijuoti per individą, o individą – per visuomenę; tie, kas norėtų atskirti politiką nuo dorovės, niekada nesupras nei vienos, nei kitos." Ką tai reiškia? Rousseau suprato, kaip kad vėliau pastebėjo Kantas, kad aš negaliu atsakyti į klausimą: ką turėčiau daryti? – kol neatsakiau į klausimą: kas aš esu? Tačiau bet koks atsakymas į šį klausimą

apibrėžtų tai, ko nesuprato Kantas, – mano vietą socialinių santykių sistemoje, ir kaip tik juose ir jų suteikiamų galimybių dėka atrandamus tikslus, kurių šviesoje galima kritikuoti veiksmus. Tačiau jei aš kaip Rousseau nuspręsčiau, kad socialinė santvarka, kuriai išties priklausau, yra sugedusi ir gadinanti, man teks atrasti dorovinių veiksmų tikslus, kurie neslypėtų socialinės veiklos, kuria aš užsiimu kartu su kitais žmonėmis, formose, tačiau būtų tokioje socialinio gyvenimo formoje, kuri dar neegzistuoja, bet gali atsirasti. Kokia valdžia turėtų pasirūpinti, kad ši dar neegzistuojanti visuomeninio gyvenimo forma, kuriai aš pavaldus, pateiktų man normas? Rousseau atsakymas yra tas, kad bus aiškiai matoma teisinga nesugadintos širdies tvarka. Jei kartais Rousseau ir toliau sakytų, kaip, atrodo, jis kartais gali, kad širdis yra nesugadinta tik esant teisingai socialinei santvarkai, jis gali papulti į užburtą loginį ratą. Tačiau iš tiesų Rousseau, atrodo, ypač *Vicaire savoyard* tvirtina, kad tikroji sąžinė yra visuomet prieinama. Jei mes jos klausysime, galime nueiti neteisinga linkme intelekto, bet ne dorovės požiūriu. Štai kodėl institucionalizavus sąžinę skrupulingų asamblėjų forma, kurios rūpindamosi bendra gerove ir teisingumo normomis tampa visuotinės valios balsu, išlieka teisinga, kad „visuotinė valia visuomet teisi ir gina visuomeninius interesus; tačiau tai nereiškia, kad žmonių skrupulingos asamblėjos yra visuomet lygiai teisingos. Mūsų valia yra visuomet mūsų pačių labui, tačiau mes ne visada matome, kas yra tas gėris; tauta niekada nėra korumpuota, tačiau ją dažnai apgauna, ir tokiais atvejais atrodo, kad tik su valia kažkas yra blogai"[51].

Iš šios ištraukos aišku, kad Rousseau kaip savaime suprantamą dalyką priima tai, jog egzistuoja vieningas bendras gėris, kad tame gėryje sutampa visų piliečių norai ir poreikiai, kad visuomenėje nėra nesutaikomų socialinių grupių. Dėl šio bendro gėrio prigimties mes, blogiausiu atveju, galime apsirikti. Bet kodėl privačių interesų daugėja? Kodėl neatsižvelgiama į bendrąjį gėrį? Nors ir primityvoka, bet vis dėlto puiki sociologinė įžvalga į kupiną nesutarimų naujųjų laikų visuomenės prigimtį vargu ar suderinama su kitais atvejais jo pareikštais teiginiais apie dorovės jausmo galią ir visuotinumą. Ši Rousseau dilema jam nebūdinga. Jei galėčiau išvalyti visuomenę nuo korupcijos apeliuodamas į visuotinai taikomus dorovės principus, kuriuos turi kiekvienas paliudyti širdimi, protu arba ir tuo ir tuo, tai kaip visuomenė kada nors galėtų tapti korumpuota? Aš išvengiu šios dilemos tik arba paneigdamas galimybę uždrausti visuomenės korupciją, arba primygtinai teigdamas, kad visuomenė nėra homogeninė, kad dorovės principai, į kuriuos aš apeliuoju, išreiškia vienų, bet ne kitų norus ir tikslus, ir apeliuodamas į šiuos

principus aš galiu tikėtis pritarimo tik iš tų, kurių norai ir poreikiai kaip nors sureikšminami.

Pastarąją išeitį pasirinko Marxas, kuris pritariamai kalbėjo apie „paprastą Rousseau dorovės jausmą"; o pirmąją išeitį pasirinko konservatoriai, prieštaravę prancūzų revoliucijai. Jie argumentuoja tuo, kad visi žmonės širdyje vienu metu yra korumpuoti, net nepaisydami įstatymo, kuris juos teisia. Tyros širdies negalima priešpriešinti netyrai socialinei santvarkai, nes socialinės santvarkos netyrumas yra tik todėl, kad pirmiau jis yra širdyje, ir visose širdyse. Pirmapradės nuodėmės doktrina, negarsiai reiškiama Burke'o, o garsiau de Maistre'o, yra konservatizmo atsakymas Rousseau. Vakarų istorijoje nuo aštuoniolikto amžiaus kartojasi toks modelis, pagal kurį kiekviena didesnė nesėkmė žmogaus kovoje už tobulėjimą ir išlaisvinimą sutinkama kaip naujas pirminės nuodėmės dogmos įrodymas. Požiūris kinta: Reinholdas Niebuhras apie Rusijos revoliucijos nesėkmę kalba visiškai kitaip, nei de Maistre'as apie prancūzų revoliucijos nesėkmę. Tačiau dogmatinio bendravimo prekybos atsargos yra vienodos. Viena esminių Rousseau dorybių yra ta, kad jis paprašė paaiškinti ypatingas žmogiškojo gyvenimo blogybes ir taip atvėrė kelią sociologinei vilčiai, kad teologinę neviltį kas nors pakeis. Tačiau tiesa tebėra tai, kad pats Rousseau buvo pesimistas; atrasti, kokios sąlygos yra empirinis socialinės reformos pagrindas, savaime reiškia linkti į pesimizmą. Ten, kur Rousseau apibrėžė klimatines, ekonomines ir socialines demokratijos prielaidas, jis buvo priverstas padaryti išvadą, kad to sugeba pasiekti vienintelė Europos tauta – korsikiečiai.

XIV
skyrius

KANTAS

Etikos istorijoje Kantas yra viena didžiausių išskirtinių figūrų. Nes greičiausiai dauguma vėlesnių filosofų, taip pat ir daugelis tų, kurie buvo sąmoningai nusiteikę prieš Kantą, etiką, kaip dalyką, apibrėžė Kanto terminais. Daugeliui tų, kurie niekada negirdėjo apie filosofiją, jau nekalbant apie Kantą, dorovė yra daugmaž tai, ką apie ją sakė Kantas. Kodėl taip yra, galima būtų paaiškinti tuo, kad kai Kantas apie tai kalbėjo, jį išgirdo ir suprato. Tačiau iš pradžių turėtume atkreipti dėmesį į vieną labai bendrą dalyką apie Kantą. Tam tikra prasme jis buvo ir tipiškas ir įtakingiausias švietimo atstovas; tipiškas, nes tikėjo drąsaus protavimo galia ir institucijų reformos efektyvumu (kai visos valstybės bus respublikos, daugiau nebebus karų); įtakingiausias, nes aplenkė savo laiką, savo mąstymu arba išsprendęs nuolat pasikartojančias švietimo problemas, arba jas performulavęs daug brandesne forma. Didžiausias šio dalyko pavyzdys yra dviejų švietimo epochos stabų – Newtono fizikos ir Helvétius ir Hume'o empirizmo – sintezė *Grynojo proto kritikoje*. Empirikai įrodinėjo, jog mes turime racionalų pagrindą netikėti niekuo, kas yra už mūsų pojūčių; Newtono fizika siūlo mums dėsnius, taikomus visiems reiškiniams erdvėje ir laike. Kaip juos suderinti? Kanto teigimu, mes galime būti tikri a priori, kad visa mūsų patirtis paaiškės esanti dėsninga ir dėsninga pagal niutoniškąjį priežastingumą, bet ne dėl išorinio pasaulio pobūdžio, o dėl koncepcijų, kuriomis mes suvokiame pasaulį, pobūdžio. Patirtis nėra tik pasyvi įspūdžių registracija, tai aktyvus suvokimas ir percepcijų supratimas, be koncepcijų ir kategorijų, kurių pagalba mes sugrupuojame ir suprantame percepcijas, ji taptų beformė ir beprasmė. „Koncepcijos be percepcijų yra tuščios; percepcijos be koncepcijų yra aklos."

Net ir taip paviršutiniškai perteikta Kanto pažinimo teorija yra svarbi dorovės teorijai bent dviem požiūriais. Kadangi kauzaliniai santykiai atskleidžiami tik tada, kai kategorijas taikome patyrimui, nėra būdo išvesti kauzali-

nių santykių be patyrimo ir už jo ribų; todėl negalime pagrįstai iš kauzalinės gamtos tvarkos išvesti Dievą, kuris yra gamtos kūrėjas. Gamta yra visiškai nuasmeninta ir nedorovinė; ją galima vertinti *lyg* ji būtų didžio ir geranoriško dizainerio produktas, tačiau mes negalime patvirtinti, kad taip *yra*. Todėl dorovės valdų turime ieškoti už gamtos ribų. Dorovė turi būti nepriklausoma nuo to, kaip tvarkosi pasaulis, nes tai, kaip tvarkosi pasaulis, nėra dorovė. Be to, Kantas niekada netęsia, kaip kad Descartesas ir kai kurie empirikai, pažinimo pagrindo, pirminių principų ar tvirtų duomenų paieškų, kad pateisintų mūsų pažinimo reikalavimą tariamam skeptikui. Aritmetikos egzistavimą ir Newtono mechaniką Kantas priima kaip savaime suprantamą dalyką ir klausia, ką reikia daryti su mūsų koncepcijomis, kad tie mokslai būtų galimi. Taip pat yra ir su dorove. Įprastos dorovinės sąmonės egzistavimą Kantas priima kaip savaime suprantamą; jo paties tėvai, kurie aukojosi, kad jo išsilavinimas būtų įmanomas, ir kurių intelektiniai gabumai buvo aiškiai mažesni už jo paties, jam atrodė kaip paprasto gerumo pavyzdžiai. Skaitant Rousseau, Kantą iškart pribloškė Rousseau pastabos apie paprastos žmogiškosios prigimties kilnumą. Būtent paprastos žmogiškosios prigimties dorovinis sąmoningumas pateikia filosofui analizės objektą; pažinimo teorijos požiūriu filosofo užduotis yra ne ieškoti pagrindų ar pateisinimo, o klausti, kokio pobūdžio mūsų dorovinės koncepcijos ir precepcijos turėtų labiausiai paveikti dorovę.

Kantas yra tarp tų filosofų, kurie savo užduotį mato kaip vieną iš *post eventum* tyrinėjimų; mokslas yra toks, koks yra, dorovė yra tokia, kokia yra, ir viskas. Šis iš esmės konservatyvus požiūris stebina dar labiau, jei prisimename, kad Kantas (1724–1804) gyveno staigių socialinių pokyčių laikotarpiu. Iš dalies Kanto pažiūras galbūt galima būtų paaiškinti jo biografija; prie rytinių Prūsijos sienų esantis Karaliaučius nebuvo metropolis, ir Kantas gyveno izoliuotą akademinį gyvenimą. Tačiau daug svarbesnis yra tas faktas, kad Kantas suvokė savo užduotį, kaip atskyrimą a priori, todėl ir nekintamų, dorovės elementų. Skirtingose visuomenėse gali būti skirtingų dorovės schemų; Kantas reikalavo iš savo studentų, jog šie susitaikytų su empiriniu humanistinės prigimties studijavimu. Tačiau kodėl tos schemos tampa *dorovinėmis?* Kokią formą turi turėti precepcija, kad ji būtų suprantama kaip *dorovės* precepcija?

Kantas prieina prie šio klausimo iš pradžių tvirtindamas, kad niekas nėra besąlygiškai geras, išskyrus gerus norus. Sveikata, turtas, intelektas yra geri tik tiek, kiek gerai jie yra naudojami. Tačiau gera valia yra gera; „ji švyti kaip puikus brangakmenis“, net ir „šykščiai aprūpintas pamotės gamtos“,

agentas yra nepakankamai stiprus, turtingas ar gudrus, kad galėtų sukurti pageidaujamą situaciją. Taigi dėmesys iš pat pradžių yra sutelkiamas ties agento valia, ties jo motyvais ir polinkiais, o ne ties tuo, ką jis iš tikrųjų veikia. Dėl kokių motyvų ir polinkių gera valia tampa gera?

Vienintelis geros valios motyvas yra atlikti pareigą dėl pačios pareigos. Kad ir kas būtų ketinama daryti, tai tik todėl, kad tai yra pareiga. Žmogus iš tikrųjų turi atlikti savo pareigą dėl visiškai kitų motyvų. Pardavėjas, teisingai atiduodantis grąžą, sąžiningas ne dėl to, kad tai yra jo pareiga būti sąžiningam, bet todėl, kad sąžiningumas atsimoka pirkėjų lankymusi ir pelno didėjimu. Tačiau čia svarbu pažymėti, kad valia gali liautis būti gera ne tik todėl, kad pareigą galima vykdyti dėl suinteresuotumo motyvų, bet ir todėl, kad pareigą galima atlikti dėl altruistinių motyvų, kurie nė kiek ne mažiau kyla iš polinkių. Jei iš prigimties aš esu draugiškas, linksmas, malonus asmuo, kuriam patinka padėti kitiems, mano altruistiniai aktai, kurių galbūt išties reikalauja iš manęs pareiga, gali būti atlikti ne todėl, kad to reikalauja pareiga, bet tiesiog todėl, kad aš turiu polinkį taip elgtis – man tai patinka. Jei taip, mano valia nėra įtikinamai gera, nelyginant aš veikčiau savanaudiškai. Kantas retai mini ir niekada nesigilina į motyvų veikti vienaip arba kitaip skirtumus; esminis skirtumas yra tarp, viena vertus, pareigos ir, antra vertus, vienokio ar kitokio polinkio. Polinkis priklauso nuo apibrėžtos mūsų fizinės ir fiziologinės prigimties; mes negalime, anot Kanto, savo polinkių rinktis. Mes tegalime rinktis tarp polinkio ar pareigos. Kas tokiu atveju man yra pareiga? Ji yra paklusnumas įstatymui, kuris yra visuotinai privalomas visoms racionalioms būtybėms. Koks to įstatymo turinys? Ir kaip man jį suprasti?

Aš jį suprantu kaip rinkinį precepcijų, kurias priskirdamas sau galiu nuosekliai norėti, kad visos mąstančios būtybės jam paklustų. Tikrojo dorovės imperatyvo išbandymo pagrindas yra tas, kad dabar aš jį galiu suvisuotinti – tai yra aš galiu norėti, kad jis taptų visuotiniu įstatymu ar, kaip suformuluoja Kantas, galiu norėti, jog tai taptų prigimtiniu įstatymu. Pastarosios formuluotės esmė yra pabrėžti, kad ne tik sugebu norėti, kad aptariamoji precepcija būtų visuotinai pripažinta kaip įstatymas, bet aš taip pat turiu norėti, kad ji veiktų visuotinai – pagal aplinkybes. Formuluočių „sugebu" ir „galiu" prasmė ekvivalentiška su „nuosekliai galiu", o nuoseklumo poreikis sudaro dalį įstatymo racionalumo poreikio, kurį sau iškelia žmonės, kaip racionalios būtybės. Geriausiai čia tiktų Kanto pavyzdys apie pažadų laikymąsi. Sakykime, mane gundo sulaužyti pažadą. Precepciją, pagal kurią galėčiau vienaip ar kitaip veikti, galima suformuluoti taip: „Aš galiu visuomet sulaužyti pažadą, jei man tai naudinga". Ar aš galiu nuosekliai norėti, kad ši pre-

cepcija būtų visuotinai priimta ir jos laikomasi? Jei visi žmonės veiktų pagal šią precepciją ir laužytų savo pažadus, kada tik tai jiems šautų į galvą, pažadų davimo ir pasitikėjimo jais praktika žlugtų, nes niekas negalėtų tikėti kitų pažadais, o palaipsniui posakiai, turintys tokią formą kaip „Aš pažadu..." netektų prasmės. Taigi norėti, kad ši precepcija taptų visuotine, vadinasi, norėti, kad pažadų laikymasis daugiau nebūtų įmanomas. Tačiau norėti, kad sugebėčiau veikti pagal šią precepciją (kurios privalau norėti kaip dalies to noro, kad ta precepcija būtų suvisuotinta), reiškia norėti, kad sugebėčiau pažadėti ir netesėti, o tai reiškia norėti, kad pažadų laikymosi praktika būtų tęsiama taip, kad aš ja galėčiau pasinaudoti. Taigi norėti suvisuotinti šią precepciją, vadinasi, norėti ir to, kad pažadų laikymosi praktika būtų tęsiama, ir to, kad ji nebūtų tęsiama. Taigi aš negaliu nuosekliai suvisuotinti šios precepcijos, ir todėl ji negali būti tikru dorovės imperatyvu, ar, Kanto žodžiais, kategoriniu imperatyvu.

Vadindamas dorovės imperatyvus kategoriniais, Kantas juos priešina hipotetiniams imperatyvams. Hipotetinis imperatyvas turi tokią formą: „Turėtum daryti taip ir taip, jeigu..." Po *jeigu* įvedama viena iš dviejų sąlygų. Yra hipotetiniai įgūdžių imperatyvai: „Turėtum daryti taip ir taip [arba: daryk taip ir taip], jei nori gauti tokių rezultatų" (e.g., „Paspausk mygtuką, jei nori paskambinti skambučiu"); ir hipotetiniai apdairumo imperatyvai: „Turėtum daryti taip ir taip, jei nori būti laimingas [arba savo labui]". Kategorinio imperatyvo neriboja jokios sąlygos. Jis reiškiamas tiesiog tokia forma: „Turėtum daryti taip ir taip". Kanto kategorinio imperatyvo versija aiškiai atsiranda įprastuose doroviniuose mūsų visuomenės nurodymuose. „Turėtum taip daryti." „Kodėl?" „Be jokios priežasties. Tiesiog turėtum." Tiksli „Be jokios priežasties" reikšmė priešinama su tais atvejais, kai tu turėtum ką nors daryti, nes tai suteiks tau malonumo ar pranašumą, ar atneš norimų rezultatų. Todėl šiuo lygmeniu kategorinio ir hipotetinio imperatyvų skyrimas yra familiarus. Nefamiliarus yra Kanto galimybės nuosekliai suvisuotinti precepciją išbandymas. Mūsų kasdieniame dorovės diskurse tikrai nėra racionalumo – o kadangi racionalumo, tai ir objektyvumo – kriterijaus, leidžiančio nuspręsti, kas yra autentiški doroviniai imperatyvai, koncepcijos. Istorinę Kanto svarbą iš dalies lemia tai, kad jo kriterijumi numatoma pakeisti du alternatyvius kriterijus.

Anot Kanto, racionali būtybė duoda dorovinius įsakymus pati sau. Ji nepaklūsta niekam kitam, tik sau. Paklusnumas nėra automatiškas, nes mes esame ne vientisos racionalios būtybės, bet sudarytos iš proto ir, kaip sako Kantas, jausmų, į kuriuos įeina visi mūsų fiziologiniai ir psichologiniai poty-

12. 194

riai. Kantas priešpriešino tai, ką jis vadina „patologine meile", jam tai nėra nei iškrypusi, nei nenatūrali meilė, o natūralus jausmas, meilė, kuri kyla mumyse spontaniškai, su „meile, kuriai galima įsakyti", kuri yra paklusnumas kategoriniam imperatyvui ir kurią jis lygina su meile savo artimui, kaip prisakė Jėzus. Tačiau Jėzus negali būti mums dorovinis autoritetas; greičiau jis tik tiek yra autoritetas, kiek tai mūsų racionali prigimtis pripažįsta ir susitaria dėl jo autoriteto; o jei tai yra autoritetas, kurį mes priimame, tai išties yra mūsų pačių protas, o ne Jėzus, kurį mes priimame kaip didžiausią autoritetą. Tą patį galime pasakyti visiškai kitaip. Sakykime, dieviška būtybė, reali ar tariama, įsako man ką nors daryti. Aš turiu daryti tik tai, ką ji įsako, jei jos įsakymai teisingi. Tačiau jei aš galiu spręsti pats, ar jos įsakymai teisingi, ar ne, tada dieviškajai būtybei nėra jokio reikalo patarti man, ką aš turėčiau daryti. Neišvengiamai kiekvienas mūsų yra dorovės autoritetas sau pačiam. Norint pripažinti tai, ką Kantas vadina dorovės agento autonomija, reiškia taip pat pripažinti, kad išorinis autoritetas, net jeigu jis yra dievybė, negali pateikti dorovės kriterijaus. Manyti, kad jis galėtų, reikštų būti kaltam dėl heteronomijos, dėl mėginimo priversti agentą paklusti šalia jo esančiam įstatymui, kuris svetimas jo, kaip racionalios būtybės, prigimčiai. Tačiau tikėjimas dieviškuoju įstatymu kaip dorovės šaltiniu nėra vienintelė heteronomijos rūšis. Jei mėginsime rasti kriterijų įvertinti dorovines precepcijas laimės koncepcijai ar kas pakenktų humanistiniams norams ir poreikiams, lygiai taip pat klysime. Polinkių sritis yra tiek pat svetima mūsų racionalioms prigimtims, kaip ir bet kokie dieviškieji įsakymai. Todėl Aristotelio *εὐδαιμονία* dorovei yra tiek pat nenaudinga, kiek ir Kristaus įstatymas.

Bet kokiu atveju ji yra nenaudinga, nes nepateikia jokio tvirto vadovo. Laimės sąvoka yra nepaprastai įvairi, priklausomai nuo psichologinės sandaros įvairovės. Tačiau dorovės įstatymas turėtų būti visiškai nekintamas. Išskirdamas kategorinį imperatyvą, nustačiau taisyklę, kuri neturi išimčių. Trumpoje esė, kuri vadinasi *Apie tariamą teisę meluoti iš geranoriškų paskatų*, Kantas atsakė Benjaminui Constantui, kuris šiuo klausimu jį yra kritikavęs. Sakykime, planuodamas nusikaltimą žmogžudys teiraujasi manęs apie nusižiūrėtos aukos buvimo vietą. Sakykime, norėdamas išgelbėti auką, aš meluosiu. Tokiu atveju žmogžudys toliau laikosi mano nurodymų, bet man nežinant, auka iš tikrųjų persikelia kaip tik į tą vietą, kurią aš nurodžiau žmogžudžiui. Vadinasi, žmogžudystė įvyksta kaip mano melo pasekmė, ir aš už ją atsakau, nes melavau. Tačiau jei būčiau pasakęs tiesą, nebūčiau laikomas kaltu, nesvarbu, kas atsitiktų. Mano pareiga yra paklusti imperatyvui, ir nepaisyti pasekmių. Kanto požiūris stulbinamai primena Butlerio; neatsitik-

tinai Kantui, kaip ir Butleriui, primygtinis reikalavimas nustatyti ir nereikšmingas pasekmes sudaro pusiausvyrą su teologijos malda. Kantas įrodinėja, kad mano pareiga yra mano pareiga, neatsižvelgiant į pasekmes šiame ar kitame pasaulyje. Jis neturi teologiniams utilitaristams būdingo grubumo ir nejautrumo. Tačiau jis vis dar įrodinėja, ar greičiau tvirtina, kad būtų netoleruotina, jei ištiės pareigos galų gale nevainikuotų laimė. Keisčiausia yra tai, kad jei laimė yra tokia neapibrėžta sąvoka, kaip kad jis rašo kitame darbe – ir kaip jis teisingai rašo, nes Kanto laimės sąvoka buvo atsieta nuo sąvokų apie socialiai nusistovėjusius tikslus ir pasitenkinimą, kurį galima patirti juos pasiekus – čia jis vargu ar gali būti nuoseklus, pateikdamas laimę kaip atpildą už dorybę, kuri, nors jos ir nesiekta, iš tiesų yra atpildas už dorybę tik tada, jeigu jos nebuvo siekta, yra tai, be ko visas dorovės statinys vargu ar beturėtų prasmės. O tai verčia tyliai pritarti tam, kad be kai kurių šių sąvokų ne pati dorovė, o jos kantiškoji interpretacija kažin ar turi prasmės.

Praktinis protas įžiūri Kanto požiūryje tikėjimą Dievu, laisve ir nemirtingumu. Dievas pripažįstamas kaip galia, sugebanti realizuoti *summum bonum*, dorybę apvainikuojanti laime; reikalaujama nemirtingumo, nes dorybė ir laimė šiame gyvenime akivaizdžiai nesutampa, o laisvė yra kategorinio imperatyvo prielaida. Tik paklusnumo kategoriniam imperatyvui aktais mes atsipalaiduojame nuo savo polinkių naštos. Kategoriniame imperatyve vartojamas žodis *turėtų* gali būti taikomas agentui, sugebančiam paklusti. Šia prasme *turėtų* reiškia *gali*. Ir sugebėti būti paklusniems reiškia, kad išvengiama apibrėžti veiksmus pagal polinkius, nes paprasčiausiai jausmais apibrėžtas imperatyvas, vadovaujantis veiksmams, visuomet būna tik hipotetinis. Tai dorovinės laisvės turinys.

Šio Kanto tapomo paveikslo galia nepaneigiama, o atskyrus kategorinio imperatyvo doktriną nuo neva ją pagrindžiančių Kanto tikėjimo Dievu ir nemirtingumu formų, galia greičiau išauga nei sumažėja. Iš kur tokia galia? Diskurse apie Hume'ą aš aptariau dorovinio *turėti* svarbą naujųjų laikų prasme. Nors galime kalbėti apie šio *turėti* pirmuosius filosofinio pripažinimo ženklus tokio filosofo, kaip Hume'as, darbuose, jo utilitarizmas neleidžia tam *turėti* suteikti pagrindinės vietos. Kanto raštuose šis *turėti* yra ne tik pagrindinis, bet ir visa persmelkiantis. Žodis *pareiga* yra visiškai atskiriamas nuo pagrindinės jungties su konkretaus darbo funkcijų vykdymu. Jis tampa vienaskaitinis labiau, negu daugiskaitinis, ir jis apibūdinamas pagal klusnumą kategoriniams dorovės imperatyvams – t.y. oficialiems nurodymams, apimantiems naująjį *turėti*. Dėl paties kategorinio imperatyvo atskyrimo nuo atsitiktinių įvykių ir poreikių ir socialinių aplinkybių jis tampa bent dviem

požiūriais priimtina dorovine precepcija besiformuojančiai liberaliai individualistinei visuomenei.

Dėl to asmuo tampa moraliai suverenus; tai įgalina jį atsisakyti visų išorinių autoritetų. Leidžia laisvai pasirinkti, ką daryti, ir negalvoti, kad jis turėtų daryti kažkaip kitaip. Antrasis dalykas yra gal ne toks akivaizdus kaip pirmasis. Iš tipiškų Kanto pateikiamų nurodomo kategorinio imperatyvo pavyzdžių mums aišku, ko *nereikia* daryti; nelaužyti pažadų, nemeluoti, nesižudyti ir pan. Tačiau kaip kokia veikla mes turėtume užsiimti, kokių tikslų siekti, kategoriniai imperatyvai, atrodo, tyli. Dorovė apriboja būdus ir priemones, kaip mums elgtis gyvenime; tačiau nesuteikia krypties. Taigi dorovė akivaizdžiai sankcionuoja bet kokį gyvenimo būdą, atitinkantį pažadų laikymąsi, tiesos sakymą ir t.t.

Viena labai artimai susijusi mintis priartėja prie tiesiogiai filosofinių dalykų. Kategorinio imperatyvo doktrina pateikia man išbandymo būdą pripažinti netinkamomis siūlomas maksimas, tačiau nepasako, kaip man suformuluoti tas maksimas, kurias iš pradžių reikia išbandyti. Taigi Kanto doktrina parazituoja tam tikroje jau esamoje dorovėje, kuri mums leidžiama kruopščiai patikrinti – ar greičiau kuri mums būtų leidžiama kruopščiai patikrinti, – jei pateikiamas išbandymo būdas būtų patikimas. Tačiau iš tikrųjų jis toks nėra net pats savaime. Kanto pateikiamas tikros dorovinės precepcijos išbandymo būdas yra toks, kurį aš galiu nuosekliai suvisuotinti. Tačiau iš tikrųjų šiek tiek sumanumo turinčiam žmogui beveik kiekviena precepcija tampa nuosekliai suvisuotinama. Man tereikėjo apibūdinti siūlomą veiklą taip, kad maksima leistų man daryti tai, ką noriu, ir uždrausti kitiems daryti tai, kas maksimą paverstų niekine, jei ji būtų visuotinama. Kantas klausia, ar aš galėčiau nuosekliai visuotinti maksimą, kad galiu netesėti pažadų, kai tik man patogu. Tačiau sakykime, kad jis teiravosi, ar aš galiu nuosekliai visuotinti tokią maksimą: „Aš galiu netesėti pažadų tik tada, kai..." Trūkstamą tarpą užpildo taip pateikiamas apibūdinimas, kad jis tiktų mano dabartinėms aplinkybėms ir kai kurioms kitoms, tačiau ne tokioms, kad kam nors kitam paklūstant tai maksimai aš patekčiau į nepatogią padėtį, nė nekalbant apie tokį atvejį, jei paaiškėtų, jog tos maksimos nuosekliai suvisuotinti neįmanoma. Vadinasi, praktiškai kategorinio imperatyvo išbandymas riboja tik tuos, kurie nepakankamai parodo sumanumo. O to tikrai Kantas nenorėjo pasakyti.

Loginis kategorinio imperatyvo išbandymo beprasmiškumas jau pats savaime turi socialinės svarbos. Kanto pareigos sąvoka yra tokia formali, kad jai galima suteikti bet kokį turinį; ją galima pateikti norint sankcionuoti ir

motyvuoti ypatingas pareigas, kurios gali būti pasiūlytos konkrečioje socialinėje ir dorovinėje tradicijoje. Kadangi ji atskiria pareigos sąvoką nuo tikslų, siekių, norų ir poreikių sąvokų, joje glūdi tai, kad pasirinkdamas veiklos kryptį aš tik galiu paklausti, ar taip darydamas galiu nuosekliai norėti, kad tokia veikla turėtų būti visuotinė, o ne klausti, kokie jos tikslai ar ko ja siekiama. Kiekvienas, perpratęs Kanto pareigos sąvoką, perpranta konformizmą valdžios atžvilgiu.

Žinoma, niekas negalėtų labiau nutolti nuo paties Kanto intencijos ar dvasios. Jo noras buvo pademonstruoti, kad dorovės individas yra aukščiausias kriterijus ir išeities taškas bet kokioje esamoje socialinėje santvarkoje tiek iš vidaus, tiek iš šalies. Jis simpatizavo prancūzų revoliucijai. Jis nekentė pataikūnų ir vertino proto nepriklausomybę. Paternalizmas, jo manymu, buvo grubiausia despotizmo forma[52]. Tačiau jo doktrinų pasekmės, bent jau Vokietijos istorijai, yra tokios, kad pastangos surasti moralinį atskaitos tašką, visiškai nepriklausantį nuo socialinės santvarkos, gali būti tik iliuzijų ieškojimas, ieškojimas, kuris padaro žmogų vien tik konformistiniu socialinės santvarkos tarnu daug labiau, nei dorovė tų, kurie pripažįsta neįmanomu kodeksą, bent tam tikra prasme neišreiškiantį žmonių norų ir poreikių, susidūrus su konkrečiomis socialinėmis aplinkybėmis.

XV
skyrius

HEGELIS IR MARXAS

Būtų tam tikra prasme natūralu pripažinti Hegelį etikos istorijos kulminacija: iš dalies dėl to, kad pats Hegelis įsivaizdavo, jog filosofijos istorija baigiasi juo pačiu, juolab kad Hegelio laikais visos svarbiausios vietos jau buvo užimtos. Visi, atėję po Hegelio, pasirodo nauju pavidalu ir su naujomis variacijomis, tačiau jų pasirodymas dar kartą liudija, kad iš esmės atsinaujinti yra neįmanoma. Jaunasis Hegelis iškėlė sau problemą, kuri pasirodė ir jo argumentacijoje: kodėl šiuolaikiniai vokiečiai (arba europiečiai apskritai) nepanašūs į senovės graikus? Jo atsakymas yra tas, kad formuojantis krikščionybei, individas ir valstybė atsiskyrė, taip individas rūpinasi transcendentiniais kriterijais, o ne glūdinčiais jo paties politinės bendruomenės praktikoje. (Krikščionybė atskiria žmogų, kurio likimas yra amžinas, nuo piliečio; jos Dievas yra pasaulio valdovas, o ne židinio ir miesto dievybė.) Pagal graikų etiką *πόλιζ* būdinga pasidalyta struktūra, todėl pasidalyti ir tikslai, ir troškimai. Naujųjų laikų (aštuonioliktojo amžiaus) bendruomenės yra individų grupės. Hegelis paprastai rašo lyg graikų *πόλιζ* būtų harmoningesnis nei iš tikrųjų; jis dažnai užmiršta apie vergų egzistavimą. Bet taip pat elgėsi ir Platonas su Aristoteliu. Vis dėlto, kad ir Hegelio graikų harmonijos vizija yra perdėta, ji padeda užuominomis jam diagnozuoti individualizmą, o tos užuominos yra istorinio pobūdžio. Hegelis yra pirmasis autorius, kuris suprato, kad nėra jokio permanentinio dorovės klausimo. Visa jo filosofija yra mėginimas parodyti, kad filosofijos istorija yra filosofijos šerdis. Jis tuo tiki, nes įsivaizduoja, kad filosofija paaiškina ir išskiria tas pačias įprasto mąstymo ir praktikos koncepcijas. Kadangi ir mąstymas, ir praktika turi savo istoriją, filosofija taip pat turi būti istorinė disciplina. Tiesa, Hegelis, ypač savo vėlesniuose raštuose, laiko koncepcijas lyg ir nepriklausančiais nuo laiko būviais, kažkaip nepriklausančiais ir nuo kintančio pasaulio tėkmės. Tačiau net ir čia atsiranda koks nors gelbstintis sakinys, kuris paaiškina, kad tai yra tik *façon de parler*.

Jeigu Hegeliui etikos raktas glūdi etikos istorijoje, Hegelio filosofija turėtų keliauti tuo keliu, kuriuo jau buvo eita šioje knygoje – ir eiti dar toliau. Ji ir eina, ir įvairiais keliais. Tai, kaip pasakojama apie dorovę ir jos istoriją *Dvasios fenomenologijoje* ir *Teisės filosofijoje*, yra jokiu būdu netapatu. Be to, bent jau *Fenomenologijoje* Hegelis eina tais pačiais keliais daugiau nei kartą ir skirtingais būdais. Todėl dabar aš padarysiu štai ką: pamėginsiu apsakyti bendrą Hegelio požiūrį į dorovės istoriją ir į dorovės filosofijos vaidmenį toje istorijoje; tada panagrinėsiu tai, kas Hegelio mąstymo pokyčiuose yra svarbu; galop sukritikuosiu paties Hegelio sprendimą.

Hegelis teigia, kad elementariausios žmogaus gyvenimo formos yra iš principo nerefleksyvios. Individas pasineria į uždarą visuomenę, kurioje jis vaidina jam įprastą vaidmenį. Tokioje visuomenėje klausimai: ką man daryti, kaip man gyventi? – kilti negali. Tokie klausimai atsiranda tik tada, kai per savo santykius su kitais žmonėmis aš suvokiu savo, kaip asmens, statusą atskirai nuo vaidmenų, kuriuos atlieku. Visuomenei tampant sudėtingesne, didėjant alternatyvių gyvenimo formų galimybėms, daugėja pasirinkimo. Tačiau pasirinkdamas aš negaliu neatsižvelgti į dabarties socialinės praktikos kriterijus. Septynioliktojo–aštuonioliktojo amžiaus rašytojai, kaip ir graikų sofistai kažkada, rašo taip, lyg individas su savo psichologiškai determinuotomis aistromis socialinį gyvenimą vertintų taip, lyg tikslai ir siekiai jau yra duoti; Hegeliui tai yra visiška iliuzija. Kokias aistras ir kokius tikslus turi ar gali turėti individas, priklauso nuo socialinės struktūros, kurioje gyvena individas, tipo. Troškimai kyla ir yra apibrėžiami pagal jiems pateikiamus objektus; troškimų objektai, ypač troškimų gyventi vienaip, o ne kitaip, visose visuomenėse negali būti vienodi. Tačiau nebūtinai iš konkrečios socialinio gyvenimo formos kylantys troškimai būna patenkinti būtent ta forma. Dabarties gyvenimo tikslai ir jų realizavimas išties gali sugriauti pačią gyvenimo formą, kuri šių tikslų troškimą įgyvendino. Tiek tikslų, tiek priemonių reflektyvi kritika gali turėti nenumatytų pasekmių.

Šių svarstymų šviesoje Hegelis vaizduoja išsivysčiusią visuomenę pagal gyvenimo formų, kiekviena kurių natūralaus perėjimo būdu transformuojama į kitą, seką. *Fenomenologijoje* neteigiama – iš tikrųjų neigiama, – kad tikrieji istoriniai laikotarpiai turi būti griežtai išdėstyti pagal šį modelį. Greičiau teigiama, kad tiek, kiek jie yra išdėstyti pagal šį modelį, jų istorija atspindi šių hegeliškųjų perėjimų logiką. Yra dvi konkrečios sekos, kurių hegelišką interpretaciją reikia vertinti rimtai. Pirmoji nėra taip glaudžiai susijusi su dorove. Tačiau susijusi su pačios sistemos, kuri iškelia dorovinius klausimus, sąrangos prigimtimi. Tai yra ir puiki pagrindinių Hegelio pažiūrų įžanga.

Kai individų savimonė realizuojama pagal socialinius vaidmenis, pagrindinį vaidmenį suvaidina Šeimininko ir Vergo santykiai. Iš pradžių Šeimininkas šiuose santykiuose įsivaizduoja esąs vienintelis pilnos savimonės žmogus; o savo Vergą jis siekia sumenkinti iki daikto, paprasčiausio įrankio lygmens. Tačiau santykiams plėtojantis, Šeimininkas irgi pasikeičia ir daug labiau nei Vergas. Ryšys yra apibrėžiamas pagal jų santykį su materialiais daiktais. Jie suteikia darbo Vergui, bet Šeimininkui iš to tenka tik laikini džiaugsmai. Vergas išties keičiasi, nes jo tikslus taip riboja Šeimininko tikslai ir nurodymai, kad jis gali ne ką daugiau, nei patvirtinti save menkiausiu galimu būdu; tačiau Šeimininkas tiek, kiek jis mano esąs Šeimininkas, iš Vergo negali gauti jokio atsako, kurio dėka savo ruožtu jis galėtų suvokti esąs visiškai išsivysčiusi asmenybė. Jis atsiskiria nuo tokių santykių, kai savimonė auga būdama kitų veiklos objektu, kai ją „atspindi" kiti. Tuo tarpu Vergui Šeimininkas yra bent jau tas, kuo jis norėtų tapti. Tačiau abiem galioja tai, kad savimonės augimą lemtingai apibrėžia Šeimininko–Vergo santykis.

Po to Hegelis nagrinėja tris klaidingus šio santykio iškeltos problemos sprendimus. Taip darydamas jis remiasi imperine Roma ir požiūriais, susiformuojančiais visuomenėje, kurioje iš tikrųjų dominuoja Šeimininko–Vergo santykiai, ir ne tik per pačią vergijos instituciją, bet ir per Cezario santykius su pavaldiniais bei per visus aukštesniųjų ir žemesniųjų santykius. Pirmasis klaidingas sprendimas yra stoicizmas: būtinybės pripažinimas, savęs sutapatinimas su visuotiniu kosmoso protu, nepriklausomai nuo rango ar santykio. Imperatorius ir vergas vienodai įsivaizduoja esą pasaulio piliečiai. Tačiau tai tik maskuoja jų tikrąjį santykį, o ne jį transformuoja. Taip mėginama nustumti į šalį vergijos realybę pateikiant laisvės idėją. Lygiai taip pat yra su skepticizmu, tokiu mąstymu, kai abejojama visais turimais įsitikinimais ir skirstymais, kuriuos primeta Šeimininkai, tačiau taip mąstyti turi individas, kuris tebegyvena tame pačiame priimamų įsitikinimų ir skirstymų pasaulyje. Todėl skeptikas visad turi du požiūrius, vienas skiriamas akademiniams apmąstymams, kuriais jis niekina valdančiąją ideologiją, kitas – jo kasdienei komercijai su socialine realybe, kurioje jis *atitinka*. Dilemai, kad neįmanoma ištraukti savęs iš socialinio pasaulio, kuris tuo pat metu deformuoja tiek žmogaus santykius su kitais žmonėmis, tiek jo paties asmenybę, galop suteikiama socialinė išraiška tokia gyvenimo forma, kurią Hegelis vadina Nelaiminga Sąmone.

Tai katalikiškosios krikščionybės epocha. Joje esminė deformuoto, nes nelaisvo, žmogiškojo gyvenimo pobūdžio ir sąmoningos galimybės, greičiau būtinybės tai įveikti problema pateikiama kaip kontrastas tarp žlugusio hu-

manistinio ir tobulo dieviškojo pasaulio. Idealas įsivaizduojamas kaip kažkas transcendentiško, egzistuojantis už ir atskirai nuo žmogaus gyvenimo. Atgailos doktrinoje žmogaus, tokio, koks jis yra, sutaikomumas su idealu įgauna simbolinę formą. Tačiau tie, kurie lieka su simbolizmu ir laiko jį realybe, į realybę, kuri yra simbolinama, neįleidžiami. Kryžiuočiai mėgina rasti idealą karo veiksmuose, tačiau vietoje idealo jie randa kapą. Vienuolių ordinai mėgina rasti idealą asketizme; taip jie tampa atsidavimo kūnui ir baigtinumui, kurio jie taip troško išvengti, auka. To išeitis yra pamatyti, kad krikščionybė gana sumaniai simbolina žmogaus padėtį, tačiau krikščionybė, suprantama pažodžiui, yra ne išsigelbėjimas, o ligos dalis. Kokia padėtis? Koks išsigelbėjimas? Kokia liga?

Vėl galėtume pradėti nuo Šeimininko–Vergo santykio, tačiau svarbu pastebėti, kad šis santykis Hegeliui tik pateikia ypatingą bendresnio žmogiškojo gyvenimo ir mąstymo bruožo atvejį. Tai bruožas, kurį Hegelis vadina „neigiamu". Šią koncepciją galima paaiškinti taip. Norėdami suprasti koncepciją ar patvirtinti įsitikinimą, pirmiausia turime apibūdinti juos pagal vietą visoje sistemoje, kurios dalis jie yra; ši sistema pasireiškia tiek kaip būdingas gyvenimo modelis, tiek kaip būdinga teorinė forma. Ryšys tarp gyvenimo modelio ir teorijos nebus visuomet toks pat, tačiau tam tikru mastu teorija padeda išryškinti gyvenimo modelio koncepcijas ir įsitikinimus. (Čia Hegelis padeda pagrindus vėliau socialiniams antropologams traktuoti nesudėtingų visuomenių religiją, o Weberiui traktuoti protestantizmą ir kapitalizmą). Tačiau tokiu atveju kuo sąmoningesnis tampa agentas dėl gyvenimo formos, į kurią jis yra įtrauktas kaip visuma, kaip gyvenimo forma, tuo daugiau jis įgis gėrybių, kurios yra už ribų tos gyvenimo formos, kurią norint pasiekti reikia transcenduoti. Gyvenimo forma dabar tampa agento aplinkos apribojimais, su kuriais jis turi kovoti ir nugalėti. Tai, kas buvo horizontai, tampa ribomis. Tačiau taip jos suvaidina teigiamą vaidmenį; jos apibrėžia tas kliūtis, kurias transcenduoti dabartiniu metu reiškia pasiekti laisvę. Laisvė yra išskirtinai humanistinio gyvenimo šerdis. Čia Hegelis nesiginčija nei su Aristoteliu, nei su Kantu, kuriems žmogus iš esmės yra racionalus. O jis tiki, kad žmogaus racionalumas turi istoriją, ir jo istorija yra kiekvienos jo specifinės istorinės formos apribojimų tiek gyvenime, tiek mąstyme kritika. „Neigiami dalykai", apribojantys veiksniai, horizonto ir kliūties vaidmuo – štai kas Hegelio darbuose yra originalu. Taigi anot Hegelio, metodologinė nutartis bet kokiai epochai yra tokia: „Suprask jos gyvenimą ir mintį pagal jos tikslus ir siekius, ir suprask jos tikslus ir siekius nustatydamas tai, ką savo kelyje žmonės laikė kliūtimis". Tada būsite nusta-

tę jų laisvės koncepciją, net jeigu jie nevartojo žodžio *laisvė* tuo pačiu būdu.

Laisvė Hegeliui nereiškė nei tokios nuosavybės, kurią visi žmonės turi (Kantas) ar kuri jiems yra prieinama (stoikai), nepaisant to, ką jie nuveikė, nei kažkokios ypatingo socialinio gyvenimo valstybės (J. S. Millis). Laisvę visais laikais ir visur apibrėžia ypatingi to laiko ir tos vietos apribojimai ir būdingi to laiko ir vietos tikslai. Todėl būtų teisinga sakyti, kad, anot Hegelio, visi – leveleriai, Amerikos kolonizatoriai, Johnas Brownas Harper Feryje ir Pietų Afrikos bantu gentis – šiandien reikalauja laisvės, net jei tai, ko jie reikalauja, yra kiekvienu atveju visiškai skirtingi dalykai. Kitaip sakant, kai sakome, kad žmonės yra nelaisvi, tai, ką mes turime galvoje, yra visuomet reliatyvu, numanant normatyvinį humanistinio gyvenimo vaizdą, kurio atžvilgiu nustatome, kas yra žmogaus nelaisvė. Tai pasakytina ne tik apie visuomenes, bet ir apie individus. Hegelio laisvės koncepcija yra svarbi tiek kalbant apie politinės laisvės problemą, tiek apie tradicinę filosofinę laisvos valios problemą.

Su šios problemos fragmentais jau esame susidūrę Aristotelio ir stoikų, Hobso ir Kanto darbuose. Hobsui ir Hume'ui būti laisvam reiškia būti neribojamam išorinių veiksnių, priklausomybės ar grasinimų; tiek laisvų, tiek nelaisvų žmonių veiksmai lengvai pasiduoda kauzaliniam aiškinimui pagal veiksnius, pakankamus formuoti jų veiksmus. Taigi Hobsas ir Hume'as primygtinai tvirtina, kad visi žmonių veiksmai yra determinuoti, tačiau nepaisant to, kai kurie jų vis tiek yra nelaisvi. Abejonių šiuo atveju kyla ne tiek dėl kokio nors įsitikinimo, kad būti laisvam reiškia būti nekauzaliniam, kiek iš to fakto, kad kai kuriais atvejais, radę kauzalinį veiksmų aiškinimą, liaujamės kaltinti agentą kaip neatsakingą už savo veiksmus. Todėl atrodo, kad yra jungtis tarp veiksmų laisvės ir to, kad jie neturi tam tikros rūšies kauzalumo. O ko reikėtų dabar, tai atitinkamai įvesti tokius žodžius kaip *voliuntaristinis* ir *apgalvotas*, kurie dažnai vartojami kitose Aristotelio ekspresijose, o jų įvedimas yra originalus įnašas į dvidešimtojo amžiaus analitinę filosofiją. Hegelis teisingai nurodo, kad voliuntarizmo normos yra nebūtinai vienodos visose visuomenėse; veiksniai, kuriuos, kaip mes galime reikalauti, turėtų kontroliuoti agentas, kinta. Su individais yra visiškai aišku: ar mes kaltiname ką nors kuo nors, dažnai priklauso nuo to, kiek jis žino apie tuos veiksnius ir kiek galima tikėtis, kad jis žino. Taigi proto ribų plėtojimas visuomet yra plėtojimas tos sferos, už kurią mes atsakome; o laisvės plėtoti neįmanoma neišplėtojus supratimo. Kaip tik taip Hegelis grindžia laisvės ryšį su protu.

Skaitant Hegelį dažnai sunku būti tikram, kiek jis mano pateikiąs mums a priori konceptualiąsias tiesas, kiek jis mums siūlo didelio masto empirinius apibendrinimus, kaip griežtai jis skiria, kas yra labiau apibūdinimai, o ne

visuotiniai koncepcijų ryšiai. Dialektinė Hegelio logika ypač glaudžiai susijusi su pastaruoju dalyku, tačiau dėl neaiškios jo kalbos svarbūs dalykai skaitytojui lieka neaiškūs. Taigi tikriausiai dėl savo paties dviprasmybių Hegelis papuolė į spąstus, kai vis labiau buvo linkęs daryti išvadą, kad istorija yra neišvengiamas laisvės progresas vis aukštesnių ir aukštesnių formų link, o prūsų valstybė ir paties Hegelio filosofija yra šio progreso kulminacija. Tačiau pastarasis sugretinimas, deja, diskreditavo du pagrindinius Hegelio pateiktus laisvės požymius.

Pirmasis, kad laisvės koncepcija yra tokia, kad jei jau ji yra, neįmanoma atmesti jos reikalavimų. Tai patvirtinti galima tuo pačiu būdu, kaip kad konservatyvūs teoretikai atkakliai tvirtina, jog jie nėra laisvės priešininkai, jie tik pateikia kitokį jos supratimą. Kad būtų aiškiau – skirtumai tarp konservatyvių ir radikalių teoretikų, pasirodo, remiasi skirtingais ir prieštaringais teiginiais apie kokios nors socialinės grupės tikslus ir troškimus. (Todėl ir atsirado konservatorių mitas apie agitatorius, – žmones, kurie apsimeta kalbantys už tuos, kuo ir patys būtų ir kuo širdies gilumoje yra, – už viskuo patenkintų grupę). Anot Hegelio, priežastis, dėl kurios niekas negali paneigti laisvės troškimo, yra ta, kad kiekvienas jos siekia sau ir siekia kaip gėrio, t.y. laisvės privalumai, kurių jis reikalauja, yra tokie, kad turi būti gerai visiems, o ne tik jam.

Dar daugiau – Hegelis pabrėžia ryšį tarp laisvės ir kitų dorybių, kaip joks kitas filosofas to nedaro. *Istorijos filosofijoje* Šeimininko–Vergo santykį iliustruoja keli karalysčių tipai – rytų, graikų ir romėnų; o kovos tarp patricijų ir plebėjų antikinėje Romoje analizėje mums parodoma, kaip vienų ir kitų dorybės degeneruoja taip, jog galia ir ambicijos ima dominuoti. Apskritai Hegelio požiūris į tas savybes, kurias mes laikome dorybėmis, yra daug sudėtingesnis nei, sakykime, Aristotelio. Hegelio vertinimai dažnai sutampa su Aristotelio; jis sutinka, kad kai kurios dispozicijos yra dorybės visose visuomenėse. Jis, žinoma, nėra visiškas reliatyvistas. Skirtingai negu Aristotelis, jis aiškiai suvokia, kad aplinkybės keičia dorybes; vienoje visuomenėje pasigėrėjimo verta precepcija ar ypatybė gali būti naudojama priespaudai kitoje. Drąsa gali virsti bejausmiu nusivylimu – palyginkite paskutinį islandų sagų didvyrių pasipriešinimą, pavyzdžiui, Gislį Soursopą, ir paskutinius jaunahitlerininkų veiksmus 1945 metais. Kilnumas gali tapti trūkumu. Geranoriškumas gali tapti tironijos įrankiu. Į tai galima atsakyti įvairiai. Aristotelininkas gali primygtinai tvirtinti, kad pagal definiciją to negali būti; tai, kas nepadaroma teisingo žmogaus ar nepadaroma teisingam žmogui teisingu laiku ir teisingoje vietoje, negali būti geranoriškumas ar kilnumas, ar drąsa. Iš vidu-

rio doktrinos aišku, kad taip ir yra. Bet tai būtų per daug paprasta. Žinoma, kritikas po įvykio gali pasinaudoti Aristotelio kriterijais, tačiau agentas, kuris veikia vedamas vienintelio turimo kriterijaus, demonstruoja drąsą arba geranoriškumą, kaip išmano. Atsakyti būtų galima teigiant, kad jis nepakankamai išmano. Tačiau nors taip ir gali būti, būtų keista sakyti, kad tai, ką demonstravo jauni nacistai, buvo *ne* drąsa ar lojalumas, o vien tik klasta. Pamoka būtų ta, kad pačios dorybės kai kuriems žmonėms kai kuriomis aplinkybėmis gali tapti trūkumais, o ne privalumais. Į tai kantininkas atsakys, kad mums tarnauja mūsų motyvai ir ketinimai. O tam hegeliškasis atsakymas: skirtingomis aplinkybėmis motyvai ir ketinimai kinta. Net kantiškoji „gera valia" gali būti iškreipta. Tada kantininkas gynybai gali griebtis definicijos. Iškreipta valia gera būti negali. Tačiau vėlgi to nepakanka. Kadangi pagal visus agentui prieinamus kriterijus, jo motyvai gali reikšti gerą valią ir kartu būti iškreipimo priemonės.

Kaip tai atsitinka, labai aiškiai išdėstoma Hegelio „klaidinamos sąmonės" dorovinių formų škicuose. Klaidinama sąmonė Hegeliui yra konceptuali schema, kuri ir nušviečia, ir klaidina; todėl individualistinės visuomenės konceptualiosios schemos yra iš tikrųjų šviečiamojo pobūdžio, nes atskleidžia autentiškus tos visuomenės ir jai būdingų teorijų būdo bruožus, tačiau klaidina, nes jos užmaskuoja individualizmo ribotumą, iš dalies pateikdamos dorovinio gyvenimo bruožus kaip visuotinius ir būtinus, nors tai yra tik individualizmo bruožai.

Pirmoji iš šių individualizmo doktrinų yra tokio pobūdžio hedonizmas, kai dominuojantis principas yra laimės sau pačiam siekimas. Tačiau bėda yra ta, kad kiekvienas žmogus, vaikydamasis pasitenkinimo, supranta, kad kiti jį vertina pagal jo vaidmenį patys siekdami savo laimės. Jis padeda jiems sukurti bendrą situaciją, kurioje siekiamų įvairių asmeninių tikslų susikirtimas sukelia daugybę dramatiškų krizių; kiekvienas asmuo tampa kito asmens „likimu". Atrodo, jog mus valdo nuasmenintos disharmonijos jėgos. Dėl to kyla nusivylimas bei pripažįstamas tas faktas, kad gyvenimą valdo nuasmeninta būtinybė. Vėliau šis pripažinimas virsta tam tikru vidiniu kilnumu. Individas yra viena romantinio herojaus rūšis. Jis eina *savo* keliu per pasaulį, kurį niekina. Iš tikrųjų jis yra lyg ir didžiadvasis hedonistas, kurio doktrina, kaip ir jo pirmtako, sukelia anarchistinius susirėmimus. Jis dabar nesiekia malonumo, bet paklūsta kilnios širdies diktatui. Tačiau šitaip kiti jam tampa nuasmeninti ir beširdžiai. Kitoje individualizmo raidos pakopoje individas priešpriešina save išorinei socialinei realybei, kuri pasirodė esanti jo priešas. Dorybės vardan jis pakelia rankas prieš Pasaulį. Dorybė turi nugalėti Pasau-

lį taip visiškai, kad vargu ar jis kaip varžovas egzistuoja. O jei Pasaulis jau nebe priešas, Dorybė tampa pasaulio Dorybe, kuri atlieka pasaulinę pareigą, kuri yra čia pat. Tai individualistinės dialektikos fazė, kurią Hegelis vadina „dvasiniu zoologijos sodu ir apgavyste arba tiesiog esama situacija".

Šioje fazėje agentas vykdo savo pareigą savo srityje ir neklausinėja apie kontekstą, kuriame jis veikia, ar apie platesnes savo veiksmų pasekmes. Jis apgalvotai priima ribotą ir savo veiksmų, ir atsakomybės viziją. Jis neturi aiškinti kodėl. (Jis gyvena dvasiniame zoologijos sode, visi gyvūnai yra atskiruose narvuose.) Jis giriasi, kad rūpinasi tik savo reikalais. Jis yra visų gerų biurokratų išdava, tokių technikos specialistų kaip Eichmannas, kuris gyrėsi, kad jie tik perdavė savo funkciją parengti tiek ir tiek transporto ir paleisti tarp punkto X ir punkto Y. Jiems nerūpi, ar krovinys buvo avys ar žydai, ar punktas X ar Y buvo ūkis ir mėsininko skerdykla, ar getas ir dujų kamera. Tačiau, be abejo, Hegelio apibūdinimas taip pat tinka visoms kitoms sferoms, kur absoliutizuojama esama situacija. Profesorius J. N. Findlay's[53] nurodė, kaip jis paaiškina „grynosios" erudicijos kultą, kur rūpinimasis vien tik tiesa yra panaudojamas kaip priedanga savęs ieškojimui ir kompetentingam lenktyniavimui, kuriuo persmelktas akademinis gyvenimas.

Blogiausia tai, kad individo protas, ištikimas esamai situacijai, dabar pasirodo kaip dorovės įstatymleidys: užduotis, esanti priešais jus, yra jūsų pareiga. Nurodant mums, po to pasiūlant nuoseklaus suvisuotinimo išbandymą, kaip jau esame pastebėję kalbėdami apie Kantą, galima veikti įvairiai. Nėra nereikšminga pastebėti, kad dorovinis pagrindas, kuriuo remiantis, kaip sakosi pats Eichmannas, jis buvo lavinamas, buvo kategorinis imperatyvas.

Visoms šioms doktrinoms bendra tai, kad jos yra individo pastangos iškelti savo paties dorovę ir tuo pat metu pretenduoti į jos tikrą universalumą. Kaip tokios, jos visos save naikina. Mūsų dorovinį pasirinkimą iš dalies sankcionuoja tas faktas, kad kriterijai, kurie lemia mūsų pasirinkimą, nepasirenkami. Todėl, jeigu *aš* apsisprendžiu pats , jei *aš* pats nusistatau tikslus, geriausiu atveju aš galiu pateikti dorovės klastotę. Iš kur tokiu atveju man imti tuos kriterijus? Iš gerai sutvarkytos bendruomenės nusistovėjusios socialinės praktikos. Čia randu man siūlomus kriterijus, kuriuos galiu pavadinti savais ta prasme, kad su jais galiu suderinti savo pasirinkimą ir veiksmus, tačiau jų įtakingumas kyla ne iš mano pasirinkimo, o iš būdo, kuriuo tokioje bendruomenėje jie negali būti nelaikomi norminiais. Taigi paskutinis Hegelio požiūris yra tas, kad dorovinis gyvenimas gali vykti tik tam tikro pobūdžio bendruomenėje, ir tokioje bendruomenėje kai kurios vertybės pasirodys esančios

būtinos. Taip jis užima poziciją, kuri skiriasi tiek nuo aštuonioliktojo amžiaus subjektyvizmo, tiek nuo objektyvizmo ir nuo vėlesnių jų pasekėjų. Izoliuoto individo požiūriu vertybių pasirinkimo klausimas yra atviras; tačiau savo visuomenėje integruotam individui – ne. Tokios visuomenės akimis kai kurios vertybės individo atžvilgiu tampa autoritetais; žiūrint iš šalies, jos pasirodo esančios arbitražinio pasirinkimo dalykas. Platonui ir Aristoteliui gėris atrodė objektyvus ir autoritetingas, nes jie rašė *πόλιζ* visuomenės požiūriu. Aštuonioliktojo amžiaus individualistas mato gėrį kaip savo jausmų arba savo individualaus proto įgaliojimų išraišką, nes jis rašo taip, lyg jis būtų už socialinės struktūros. Visuomenė jam yra individų visuma. Tačiau kas šiuolaikiniam žmogui galėtų atstoti *πόλιζ*? Hegelis atsako į šį klausimą mažiausiai įtikinamai.

Iš esmės Hegelio proto ir laisvės sąvokos yra kritikuojamos; jas vartojant siekiama parodyti bet kokios esamos socialinės ir konceptualiosios santvarkos netobulumą. Pačioje savo sistemų kulminacijoje Hegelis kalba taip, lyg jos reikštų idealus, kurių tikrai galima pasiekti, taip, lyg jos būtų idealų detalizavimas ir pagaliau tiesa ir racionalumas, idealo filosofija ir galop patenkinama socialinė santvarka. Taip į sceną išeis Absoliutas. Bus pasiektas Dievo ir žmogaus susitaikymas, kurį simbolizuoja krikščioniškoji Pasaulio pabaigos doktrina. Po *Fenomenologijos* tuo, atrodo, tiki pats Hegelis. *Logikoje* jis gali rašyti, kad jo ištariamos mintys yra Dievo mintys. Išties jo brandi filosofija reiškia, kad jis ir karalius Fridrichas Viljamas priklauso šiuolaikinei Absoliuto inkarnacijai.

Hegelio argumentai, kurių pagalba jis prieina savo išvados, yra ypač netikę. Tačiau jo išvada nėra visiškai absurdiška ir nepakenčiama, kaip kartais teigiama. Tie, kam sakoma, kad Hegelis išliaupsino valstybę – šiuo atveju prūsų valstybę, – dažnai daro išvadą, kad dėl šios priežasties Hegelis buvo ankstyvasis totalitaristas. Iš tikrųjų ta valstybės forma, kurią aukština Hegelis, yra nuosaiki konstitucinė monarchija, o tai, kad jis garbina prūsų valstybę, remiasi jo (ne visai teisingu) įsitikinimu, kad jo laikų prūsų valstybė kaip tik ir buvo tokia monarchija. Hegelį galima teisingai pavadinti konservatoriumi; tačiau jis tiek garbina valstybę todėl, kad išties valstybė, jo įsitikinimu, įkūnija kai kurias socialines ir dorovines vertybes.

Tačiau sakykime, kad apsieitume be Hegelio Absoliuto, tačiau, kita vertus, liktume hegelininkais. Kokią tokiu atveju galima būtų padaryti išvadą apie dorovę? Tikriausiai pirmuoju atveju tai būtų jaunųjų arba kairiųjų hegelininkų išvada, kad laisva ir racionali visuomenė, kuri taps naująja *πόλιζ* vizija, dar nesusiformavo; kad ją dar tik reikia įgyvendinti. Tačiau kaip? Bran-

džiu paties Hegelio įsitikinimu, visa žmonijos istorija yra pavyzdys vystymosi Absoliučios Idėjos, pereinančios nuo susvetimėjimo prie galutinio susitaikymo su pačia savimi. Šis kosminis reginys yra drama, kuri suteikia prasmę kiekvienam atskiram istorijos epizodui. Absoliutas, kurio nereikėtų sutapatinti su jokia baigtine istorijos proceso dalimi, visumai vystantis realizuoja save. Vyresnis Hegelis vis labiau ir labiau traktuoja Absoliutą ir jo istorinį vystymąsi, kaip krikščionys traktuoja Dievo ir Jo apvaizdos sąvokas; jis vis mažiau ir mažiau kalba apie savo ankstesnius įspėjimus apie pažodinio krikščionybės interpretavimo pavojų, apie simbolio ir koncepcijos supainiojimą. Taigi jis traktuoja istorijos visumą kaip tam tikros loginės būtinybės pavyzdį, atskleidžiantį vystymąsi, kur viena pakopa negali neužleisti vietos po jos einančiai. Kadangi ryšiai tarp pakopų yra logiški ir kadangi jie iliustruoja *tos* Idėjos judėjimą, natūralu Hegelį interpretuoti taip, lyg jis tikėjo, jog istorijoje racionalus žmogaus progresas iš esmės yra minties progresas. Vieną epochą pakeičia kita, mąstant nuosekliau ir racionaliau. Vadinasi, istorijos progresas priklauso nuo mąstymo progreso. Šią išvadą išlaikė jaunieji hegelininkai gerokai po to, kai atsisakė Absoliuto idėjos. Jie suprato, kad jų uždotis yra išvalyti hegelizmą nuo religinių ir metafizinių elementų ir tai padaryti filosofuojant geriau už patį Hegelį; taigi politinėje sferoje buvo svarbu, kaip jiems pasiseks teorizuoti. Todėl jie ėmėsi kritikuoti religines ir politines institucijas. Iš jų veikalų Naujojo Testamento kritikos istorijoje labiausiai vertas dėmesio D. F. Strausso racionalistinis *Jėzaus gyvenimas.* Tačiau dar labiau atmintinas buvo jų gretų pastiprinimas jaunojo Karlo Marxo idėjomis.

Marxo išeities pozicija yra tokia pat, kaip ir ankstyvojo Hegelio. Jo paties noras kritikuoti tiek kairiuosius, tiek ir dešiniuosius Hegelio pasekėjus vėliau leido jam pabrėžti skirtumus tarp savęs ir Hegelio, o vėlesni marksistai turėjo kitų priežasčių nuslėpti hegeliškuosius Marxo aspektus. Tačiau taip buvo sufalsifikuotas Marxas, kurio pagrindinė koncepcija buvo laisvės koncepcija, ir tokios laisvės, kaip ją suprato Hegelis. Apie laisvės idėją Hegelis yra rašęs, kad „jau pati šioji idėja yra aktualiausia žmonėms ne tuo, ką jie, kaip žmonės, turi, o tuo, kas jie yra". Marxas rašė, kad „laisvė yra tokia žmogaus esmė, kad tai suvokia net jos oponentai... Žmogus nekovoja už laisvę; geriausiu atveju jis kovoja už kitų laisvę"[54].

Kaip Hegelis, Marxas į laisvę žvelgia pagal tai, kaip nugalimi vienos socialinės santvarkos apribojimai ir suvaržymai įvedant kitą, mažiau ribotą socialinę santvarką. Kitaip nei Hegeliui, šie apribojimai ir suvaržymai jam nėra esamos konceptualios schemos apribojimai ir suvaržymai. Socialinę santvarką, tiek jos galimybes, tiek apribojimus, konstitutuoja vyraujanti darbo,

kuriuo sukuriamas materialus pagrindas, forma. Darbo formos įvairuoja priklausomai nuo technologijos formų; ir tiek darbo pasidalijimas, tiek vėliau vykstantis pasidalijimas į šeimininkus ir darbininkus dalija žmonių visuomenę, sukurdamas klases ir jų konfliktus. Konceptualios schemos, kurių dėka žmonės suvokia savo pačių visuomenę, vaidina dualistinį vaidmenį – jos iš dalies atskleidžia tos veiklos prigimtį ir iš dalies užmaskuoja tikrąjį pobūdį. Taigi koncepcijų kritika ir kova už visuomenės transformavimą būtinai eina ranka rankon, nors skirtingu laiku šių dviejų uždavinių santykis skirsis.

Šis hegeliškosios Absoliučios Idėjos pakeitimas ekonomine ir socialine klasių istorija transformuoja hegeliškąjį požiūrį į individualizmą. Hegeliui įvairios individualistinės koncepcijų schemos buvo ir pasiekimas, ir kliūtis toliau siekti humanistinės dorovės suvokimo vystymosi pakopų, o tai savo ruožtu atskleidžia jų konkretų ribotumą. Taip pat jas vertina ir Marxas. Tačiau jas galima suprasti tik interpretuojant buržuazinės visuomenės kontekstu.

Buržuazinės visuomenės esmė yra techninė naujovė siekiant sukaupti kapitalą. Feodalinės visuomenės ryšiai nutrūksta, išlaisvinama verslo dvasia, o žmogaus galia gamtai neribotai išsiplečia. Taip buržuaziniame socialiniame gyvenime išlaisvinto ir patekusio į laisvos rinkos ekonomiką individo laisvės koncepcija tampa pagrindine. Tačiau laisvės, kuriomis naudojasi individas visuomenėje, Hegelio vadintoje pilietine, o Marxo buržuazine, yra iš dalies tariamos, nes tos pačios visuomenės socialinės ir ekonominės formos įkalina laisvą individą tokiais santykiais, kurie anuliuoja jo pilietinę ir teisinę laisvę ir suvaržo augimą. Visose visuomenėse žmogaus darbo ir visuomeninės struktūros prigimtis veda prie žmogus nesugebėjimo suprasti paties savęs ir savo galimybių, arba tai įgauna iškreiptas formas. Žmonės įsivaizduoja esą užvaldyti nuasmenintų galių ir jėgų, kurios iš tikrųjų yra jų pačių socialinio gyvenimo formos, jų pačių veiksmų vaisiai, klaidingai tapę atskirais objektais ir apdovanoti nepriklausoma egzistencija. Savo ruožtu jie save laiko laisvaisiais agentais tokiose savo gyvenimo srityse, kur ekonominės ir socialinės formos iš tikrųjų diktuoja jiems vaidmenis. Šios dvilypės ir neišvengiamos iliuzijos lemia žmogaus susvetimėjimą, jis praranda savo paties prigimties suvokimą. Buržuazinėje visuomenėje susvetimėjimą iliustruoja privačios nuosavybės institucijos, kurios savo ruožtu dar paaštrina susvetimėjimą. Individualistinės pakraipos dorovės filosofai yra panašūs tuo, kad pripažįsta buržuazinės visuomenės ir laisvesnius, ir suvaržančius bruožus. Jie atstovauja kartu ir tikrai žmogaus išlaisvinimo pažangai, ir specifinei žmogaus susvetimėjimo formai.

Ankstyvuosiuose nuosekliuose Marxo darbuose pagrindinis buržuazi-

nės visuomenės kontrastas yra tai, ką buržuazinė filosofija ir politinė ekonomija atskleidžia apie žmogaus galimybes, ir ką empirinė buržuazinės visuomenės analizė atskleidžia apie šiuolaikinio žmogaus veiklą. Laisvė, kurią sugriauna buržuazinė ekonomika, ir žmogiškieji poreikiai, kurių nepatenkina buržuazinė pramonė, yra aukščiau už tą ekonomiką ir pramonę, tačiau tai nėra vien tik apeliavimas į idealą, priešpriešinamą realybei. Laisvės tikslai ir žmogiškųjų poreikių tikslai numanomi buržuazinės visuomenės darbo klasės kovoje. Tačiau tikslus reikia apibrėžti atsižvelgiant į siekiamą naują visuomenės formą, kurioje padalijimas į klases – o kartu su juo ir buržuazinė visuomenė – būtų panaikintas. Tai yra buržuazinėje visuomenėje yra dvi socialinės grupės, kurias sudaro mažų mažiausiai dominuojanti ir dominuojamoji klasės. Kiekviena jų turi savo fundamentalius tikslus ir gyvenimo formą. Vadinasi, dorovės precepcijoms skiriamas tam tikras vaidmuo kiekvienos klasės socialiniame gyvenime. Tačiau nėra nepriklausomų, transcendentinių normų, kurios yra virš šių problemų, skiriančių klases. Žinoma, daug tų pačių precepcijų pasikartos kiekvienos klasės dorovėje, nes kiekvieną klasę sudaro žmonių grupė. Tačiau tai nepadės apibrėžti santykių tarp klasių.

Suvokus šiuos fundamentinius dalykus, manau, galima suprasti įvairiomis progomis Marxo išsakytus požiūrius į dorovės sprendimų laikinumą kaip visiškai nepriklausomą. Viena vertus, Marxas tikėjo, kad kilus konfliktui tarp socialinių klasių, apeliuoti į dorovės sprendimus būtų ne tik neprasminga, bet ir absoliučiai klaidinga. Todėl iš Pirmojo Internacionalo dokumentų jis mėgino pašalinti visas apeliacijas į teisingumą darbo klasės atžvilgiu. Nes kam gi tos apeliacijos skiriamos? Greičiausiai tiems, kas atsako už eksploataciją, tačiau jie veikia pagal savo klasės normas, ir nepaisant to, kad buržuazijos tarpe galime rasti individualių moralizuojančių filantropų, filantropija klasės struktūros pakeisti negali. Tačiau dorinę vertinamąją kalbą galima vartoti bent dviem būdais. Vienas yra taikomas paprasčiausiai aprašant veiksmus ir institucijas; jokia tinkamai aprašanti vergiją kalba negalėtų nenuskambėti smerkiančiai tam, kas jau turi susiformavusį požiūrį ir tikslus. Arba galima ją atvirai vartoti smerkimui, apeliuojant ne į kokį nors nepriklausomą beklasį tribunolą, o į tas aplinkybes, pagal kurias oponentai pasirinko būti teisiami. *Manifeste* Marxas atmeta buržuazinių kritikų išsakomus kaltinimus komunizmui argumentuodamas, kad jie yra smerktini ne jo prielaidomis, o savo pačių.

Galime išsakyti Marxo požiūrį į dorovę kitaip. Dorovės žodyno vartojimas numato bendrą socialinės santvarkos formą. Apeliuoti į dorovės principus, priešpriešinamus esamai valstybei, visuomet reiškia apeliuoti tos vi-

suomenės formos ribose; norėdami apeliuoti prieš tą visuomenės formą, turėtume rasti tokį žodyną, kuris nebūtų paremtas jos egzistavimu. Tokį žodyną galima rasti tokia norų ir poreikių raiškos forma, kurių esama visuomenė negali patenkinti, norų ir poreikių, kurie reikalauja naujos socialinės santvarkos.

Taigi Marxas apeliuoja į darbininkų klasės norus ir poreikius, priešpriešindamas juos buržuazinės visuomenės socialinei santvarkai. Tačiau jis niekada neiškelia dviejų klausimų, kurie jo paties doktrinoje yra esminiai. Pirmasis yra susijęs su dorovės vaidmeniu darbininkų klasės judėjime. Kadangi jo supratimu, darbininkų klasės sukūrimą ekonomiškai lemia kapitalizmo vystymasis, ir kadangi jis tiki, kad kapitalizmo neišvengiamumas atves darbininkų klasę į sąmoningą antagonizmą kapitalizmui, jis niekada nesvarsto klausimo, kokiais veiklos principais reikėtų skatinti darbininkų klasės judėjimą. Ši praleista dalis yra bendresnio jo argumentacijos trūkumo dalis. Apie kapitalizmo ekonomikos nuosmukio prigimtį Marxas kalba pakankamai konkrečiai; apie socializmo ekonomikos detales jis pasako nedaug, apie jo teorijos adekvatumą mes tik galime suprasti iš jo paties požiūrio. Tačiau jis nieko aiškaus nepasako apie perėjimo iš kapitalizmo į socializmą pobūdį. Todėl esame nevisiškai tikri, kaip Marxas įsivaizduoja galimybę, kad visuomenė, kuri yra dorovės individualizmo klaidų auka, gali jas pripažinti ir peržengti.

Antrasis didelis Marxo trūkumas yra susijęs su socialistinės ir komunistinės visuomenės dorove. Bent vienoje pastraipoje jis išties kalba taip, lyg komunizmas būtų Kanto tikslų karalystės įkūnijimas. Tačiau kalbėdamas šia tema jis geriausiu atveju lieka aliuzijų lygmenyje. Šių dviejų susijusių trūkumų išdava yra ta, kad šiuo klausimu Marxas vėlesniems marksistams paliko vietos įsiterpti. Jis negalėjo numatyti to, kas bus įterpiama. Bernsteinas, revizavęs Marxą, kuris netikėjo, kad socializmas bus galimas numatomoje ateityje, mėgina surasti kantiškąjį leiboristų judėjimo pagrindą; Kautsky's matė, kad Bernsteino apeliavimas į kategorinį imperatyvą tapo tiksliai tokia apeliacija į dorovę, kuri yra virš klasės ir virš visuomenės ir kurią smerkė Marxas. Tačiau jos vieton jis pasiūlė vien tik grubų utilitarizmą. Jo silpnosios vietos, būdingos vėlesniam marksizmui, paaiškėja tik išnagrinėjus patį utilitarizmą.

XVI
skyrius

NUO KIERKEGAARDO IKI NIETZSCHE'S

Kanto individas patikrina savo maksimas objektyviu kategorinio imperatyvo išbandymu; Hegelio individas randa kriterijus laisvos ir racionalios visuomenės normose. Pagrindinė Söreno Kierkegaardo doktrina yra ta, kad ne tik dorovei nėra tikrai objektyvaus išbandymo, tačiau kad doktrinos, tvirtinančios jų buvimą, funkcionuoja kaip priemonės užmaskuoti faktą, kad mūsų dorovės standartai yra ir gali būti tik pasirenkami. Taigi individas savo dorovines nuostatas išsako sau daug stipriau nei Kanto individas, nes jų vienintelė sankcija ir autoritetas yra tas, jog jis nusprendė jas išsakyti.

Kierkergaardas gimė Kopenhagoje 1813 metais. Tiek jo išpažįstama radikali protestantiškosios krikščionybės forma, tiek tai, jog jis atmetė Hegelio doktrinas, yra tos pačios kilmės; pasirinkimo veiksmui jis skiria pagrindinį vaidmenį. Ne tik dorovėje, bet ir bet kurioje kitoje srityje, kuri susijusi su žmogiškąja egzistencija, svarbiems kriterijams trūksta objektyvaus įteisinimo. Toks įteisinimas gali tikti matematikai ir gamtos mokslams, tačiau kitur racionali argumentacija gali tik pateikti mums alternatyvas, iš kurių mes patys turėtume pasirinkti. Kai kurie Kierkegaardo veikalai pateikiami kaip tik tokia forma, o įvairios literatūrinės priemonės, tokios kaip pseudonimai, vartojami nuslėpti tą faktą, jog vienas ir tas pats žmogus atstovauja skirtingoms ir prieštaringoms pozicijoms. Tačiau tai nėra grynas iracionalizmas, arbitražinis arbitražinio pasirinkimo išaukštinimas. Kierkegaardas įsitikinęs, kad racionali argumentacija pati savaime mums parodo, jog galų gale individo pasirinkimas turi būti suverenus.

Sakykime, kad kas nors tiki, jog jo dorovines pozicijas galima racionaliai įteisinti, jog tai yra išvada, kurią galima padaryti iš tam tikrų prielaidų. Tada savo ruožtu šias prielaidas reikia įteisinti, o jei įteisinimas susideda iš to, kad jos išvedamos iš išvadų, besiremiančių dar fundamentalesnėmis prielaidomis, iškyla ta pati problema. Tačiau priežasčių seka turi turėti pabaigą, ir mes

turėtume pasiekti tašką, kai paprasčiausiai pasirenkame laikytis tam tikrų prielaidų. Čia sprendimas pakeičia argumentaciją; ir visi argumentai apie žmogaus egzistenciją turi tokį tašką. Tokia argumentacija taikoma doriniams klausimams ankstyvajame Kierkegaardo darbe *Arba–arba*.

Čia Kierkegaardas lygina du gyvenimo būdus, kuriuos jis vadina „etišku" ir „estetišku". Estetišką gyvenimą gyvena žmogus, kurio vienintelis tikslas yra jo paties pasitenkinimas. Jis tik privalo vengti skausmo ir nuobodulio. Jam būdingas seksualinis ryšys yra romantinė meilė, kuri egzistuoja, kad patenkintų akimirkos aistrą ir nuolat skrieja ieškoti naujo pasitenkinimo. Santuoka su visą gyvenimą trunkančiomis ir neišvengiamomis pareigomis būdinga etiškam gyvenimui, kuris yra įsipareigojimų, taisyklių, kurios nepripažįsta išimčių, sfera. Etiško gyvenimo argumentai išdėstomi teisėjo Vilhelmo lūpomis; estetiškąjį gyvenimą remiantys argumentai yra tyčia pateikiami jaunesnio anonimiško asmens „A" raštuose. Dviejų tipų argumentų negalima suderinti, nes spręsdamas apie skirtumą tarp etiško ir estetiško gyvenimo teisėjas Vilhelmas vartoja etinius kriterijus, tuo tarpu „A" – estetinius. Kiekvieno jų argumentacija priklauso nuo išankstinio pasirinkimo, išankstinis pasirinkimas lemia ir kiekvienos argumentacijos išvadą. Turi pasirinkti ir skaitytojas. Tačiau atidžiam skaitytojui jau dabar gali kilti bent dvejopo pobūdžio abejonių.

Pirmoji kyla iš to, ką Kierkegaardas pateikia. Nors Kierkegaardas ir teigia esąs neutralus abiems pozicijoms, nekyla jokios abejonės, kam jis palankus. Jis apibūdina estetinę dvasinę būseną taip, kad jai būdingas permanentinis ir nuolat atsinaujinantis nepasitenkinimas, kad keliaujama su viltimi *ne*atvykti. Etinė dvasinė būsena, atvirkščiai, pasirodo esanti tylaus pasitenkinimo įvykdytais įsipareigojimais sritis su gerai atlikta apibrėžta užduotimi. Tai, kad Kierkegaardas nepripažino šališkumo, sukelia šališkumo įspūdį – etinio požiūrio naudai. O gal tai tiesiog paties literatūrinio pateikimo klaida? Ar Kierkegaardas negalėjo pateikti paprasčiausiai neutralios abiejų požiūrių analizės?

Sakykime, mes manome, jog galima kreiptis į individą, kuriam nebūdingi troškimai, tikslai ir poreikiai iki pateikiant abu požiūrius. Tokiu atveju tas individas tiesiog neturėtų jokių bruožų. Jis juos įgyja tik pasirinkdamas. Tačiau kas yra tas „aš", kuris pasirenka? Ir kokia prasmė tokiai būtybei kiekvienu atveju pasirinkti vieną, o ne kitą būdą? Kiekergaardas niekuomet nepateikia atsakymo į tokius klausimus iš dalies dėl to, kad traktuoja „individą" kaip galutinę kategoriją, ir iš dalies dėl to, kad supranta, kad tikroji individo egzistencija yra individo „prieš Dievą" egzistencija. Etika Kierkegaardui yra

tik prologas religijai, žmogaus protą religija neišvengiamai žeidžia. Kierkegaardo supratimu, viena iš pagrindinių Hegelio klaidų yra ta, kad jis mėgino pagrįsti religiją racionaliais terminais. Tačiau grynai krikščioniškuoju požiūriu į krikščionybę reikia žiūrėti kaip į tokią, kuri teikia tiesą žmogiškajam protui, kuris jos neturi ir kuriam iki krikščioniškojo apsireiškimo tiesa buvo svetima. Savarankiško žmogaus proto požiūriu krikščionybė atrodo paradoksali ir neracionali. Krikščioniškasis tikėjimas priklauso ne nuo argumentacijos, o nuo pasirinkimo, abiem atvejais dėl Kierkegaardo cituojamų daug bendresnių priežasčių, kurias aš jau minėjau, ir dėl šių konkrečių priežasčių. Skeptiški prieštaravimai krikščionybei realiai nėra paremti intelektualia abejone; jie kyla iš „nepavaldumo, nenoro paklusti, priešinimosi bet kokiai valdžiai". Taip susiformuoja svarbus sprendimas – daryti ar nedaryti to, ką įsako apsireikšdamas Dievas.

Kierkegaardas pateikia pavyzdį apie Abraomą ir Izaoką. Abraomui Dievas įsako paaukoti savo sūnų. Šis įsakymas prieštarauja ne tik polinkiui, bet ir pareigai. Etikos požiūriu tai, ką liepia daryti Dievas, yra tiesiog žmogžudystė. Todėl tarp aukščiausios visiškai humanistinės sąmonės ir skandalingo bei absurdiško dieviško įsikišimo yra neatitikimas. Svarbu pažymėti, kad Kierkegaardo darbuose nėra nė užuominos apie tą požiūrį, kurio laikosi kai kurie Senojo Testamento kritikai, kad šio pasakojimo funkcija buvo skelbti žmogaus aukos panaikinimą ir ugdyti hebrajams įsitikinimą, kad taip žudoma buvo *ne* Dievo noru, tai buvo žmogžudystė. Priskirti apreiškimo sąvoką progresyvioms, kas visada tiko tiems, kam tai buvo adresuojama – nors ir šiek tiek virš dorovės lygmens, – Kierkegaardui nebūdinga.

Kierkegaardas laikosi tiek krikščionybės, tiek individualizmo vystymosi kraštutinumo. Jei kalbėtume apie krikščionybę, jis formuluoja vieną dilemos pusę, kuri vis iškildavo krikščionybei nuo Aristotelio atgimimo viduramžiais. Arba krikščionybė pripažįsta sekuliarinį protą ir juo argumentuoja, arba išsireikalauja, kad būtų sprendžiama vadovaujantis vien tik jos pačios kriterijais. Pirmoji alternatyva veda, ką Kierkegaardas pastebėjo skaitydamas Hegelio raštus, prie krikščionybės menkėjimo iki kažko to, kuo ji iki šiol nebuvo; antroji alternatyva veda prie to, kad krikščionybė tampa uždara ir nesuprantama. Teologams, kurie šį dalyką pripažįsta, Kierkegaardo atvirumas sukėlė nerimą. Tačiau Kierkegaardo krikščionybės tipas tam tikra prasme yra natūralus jo individualizmo partneris. Ir tik rašydamas iš krikščionybės pozicijų *vidaus*, Kierkegaardas gali rasti priežastis pateikti tokį, o ne kitokį atsakymą į klausimą: kaip man gyventi? Galima įtarti, kad poreikis sugebėti atsakyti į šį klausimą yra vienas iš nepripažintų jo krikščionybės šaltinių. Indi-

vido, prieštaraujančio etikos ir estetikos arba etikos ir religijos alternatyvoms, pasak Kierkegaardo, pasirinkimas neturi kriterijų. Bet jei taip išties būtų, kaip reikėtų teisingai pasirinkti vieną, o ne kitą alternatyvą? Visa tokio pasirinkimo ir su tuo susijusių dvejonių esmė yra ta, kad galima pasirinkti ir klaidingai. Sprendžiant iš konceptualios Kierkegaardo struktūros, to pasakyti neįmanoma, nors kartais ir pats Kierkegaardas, vartodamas tokio pobūdžio kalbą, yra pakankamai nenuoseklus. Jis blaškosi tarp kalbėjimo apie tvarką, kuriai Dievo valia yra pateikusi veiksmo kriterijus, ir vienišo individo, kuris neatsižvelgia į jokius kriterijus, kalbėjimo.

Iš Kierkegaardo temų bent viena krikščionybės neracionalumo tema vėl iškyla keistuose, ironiškuose Heinricho Heine's *Vokietijos filosofijos ir religijos istorijos* puslapiuose. Tačiau čia į krikščionybės nepriimtinumą ir nesuprantamumą žiūrima rimtai: „Ar girdi skambant varpą? Klaupkis – neša sakramentus mirštančiam Dievui". Rašydamas 1832 metais Heine sieja intelektualinę Vokietijos praeitį su artėjančios katastrofos pranašystėmis. Argumentacija dvipusė. Viena vertus, vokiečių gyvenimas buvo nuolat pasaulietinamas. Katalikybė nugali šiaurietišką barbarizmą, tačiau perima geroką jos dalį; Liuteris sukuria naują vokiečių sąmonę – iš dalies per vokiečių Bibliją, – tačiau palieka Vokietiją kaip auką protestantų dvasingumui; galop Spinoza, Wolffas, Kantas ir Hegelis sekuliarizuoja religiją ir antgamtinius dalykus pakeičia gamtiniais. Tačiau tai vyko tik idėjų lygmeniu. Šaipydamasis Heine sako: „Man atrodo, kad metodiška liaudis, tokia kaip mes, turėtų pradėti nuo reformacijos, po to užsiimti filosofijos sistemomis ir tik jas pabaigę pereiti prie politinės revoliucijos. Tokia seka man atrodo visai racionali. Galvas, iš pradžių tarnavusias filosofinėms spekuliacijoms, vėliau gali nukirsti revoliucija, palaikiusi jas kuo kitu; tačiau tuoj po revoliucijos ėjusi filosofija dar nebus sugebėjusi pasinaudoti nukirstomis galvomis"[55]. Tačiau išties atsitiko tai, kad šie intelektiniai pokyčiai palietė vien tik gyvenimo paviršių. Krikščionybė yra vienintelė užkarda senajai vokiečių pagonybei, o kritinė filosofija, ypač Kanto, tą užkardą sugriovė. „Krikščionybė – ir tai yra jos didžiausias nuopelnas – kažkiek prislopino grubaus vokiečių kario entuziazmą, tačiau negalėjo jo visiškai nuslopinti; o kai vienintelis likęs talismanas – kryžius – subyrės į gabalus, senųjų kariūnų nuožmumas vėl prasiverš... Vokietijoje vyks drama, ir prancūzų revoliucija, palyginti, bus tik nekalta idilė."[56]

Pranašystė išsipildė po šimto metų. Kokia jos reikšmė filosofijos istorijai? Devynioliktojo amžiaus britų dorovės filosofai, kaip bus matyti iš kito skyriaus, savo visuomenėje jautėsi kaip namuose. Tai nereiškia, kad jie buvo pasyvūs konformistai. Tiek utilitaristai, tiek idealistai manė esą bent jau nuo-

saikieji reformatoriai. Tačiau jų siūlomi reformavimo kriterijai buvo tokie, kokius, kaip jie ir galėjo tikėtis, atkartojo jų kolegos tėvynėje. Tačiau su vokiečių filosofais atsitiko kiek kitaip. Kaip ir brandusis Hegelis ar jo dešiniosios pakraipos pasekėjai, vokiečių filosofai pagrindė *status quo* – kitu atveju jie būtų atsidūrę už akademinės bendruomenės ir jų, kaip kritikų, būtų vengiama. Taigi devynioliktojo amžiaus vokiečių filosofai negali tikėtis, jog galės atstovauti sau, nagrinėdami tai, kas jau yra išdėstyta apie dorovės sąmonę; dorovė jiems yra tai, ką jie tikrai pasmerks. Antra vertus, įprastos dorovės šaltiniai yra romantiškasis racionalizmas arba Prūsijos biurokratijos idealai, ir ji reikalauja priešintis grynai kritiškam intelektui. Todėl visi didieji devynioliktojo amžiaus dorovės filosofai yra antivokiškai nusiteikę vokiečiai, kuriantys sistemas, nukreiptas prieš dorovinį *status quo*. Heine yra jų pirmtakas, tačiau garsiausi vardai tarp jų yra Schopenhaueris ir Nietzsche.

Schopenhaueris labai skiriasi tiek nuo Hegelio, tiek nuo Kierkegaardo. Priešingai negu Hegeliui, kurio požiūriu kiekviena visatos dalelė turi tiek prasmės, kiek ji susijusi su sisteminga racionalia visuma, ir kitaip nei Kierkegaardui, kuris akcentavo individo vertę, Schopenhaueriui visata yra beprasmė, o individas neturi vertės. Jis žavėjosi Platonu ir Kantu, kadangi jie nemėgino nustatyti racionalios paprasčiausių reiškinių tvarkos; jis nekentė ir niekino Hegelį, kurį laikė prisitaikėliu. Jo supratimu, apskritai profesionalūs akademiniai filosofai buvo pasiryžę suteikti metafizinę paguodą už mokestį. „Graikai juos vadino sofistais, šiuolaikiniai filosofai – filosofijos profesoriais." Tačiau jo nepasitenkinimas Hegeliu turėtų būti svarstomas greta to fakto, kad jis kaip dėstytojas mėgino konkuruoti su Hegeliu Berlyne skaitydamas savo paskaitas tą pačią valandą, kaip ir Hegelis; per Hegelio paskaitas auditorijos tebebuvo perpildytos, o per Schopenhauerio – tuščios.

Kokia pagrindinė Schopenhauerio misija? Pasaulis yra aklo veržimosi arba Valios išraiška. Mes pažįstame savo vidinę prigimtį tiesiogine patirtimi kaip Valią; mintis yra viena iš daugelio Valios išorinių formų ar priedangų. Gyvenimas yra aklas, žiaurus ir beprasmis; tačiau mes šį faktą pridengiame teorijomis ir savo veiksmais kabinamės į gyvenimą per kraštutinį skausmą ir kančią. Gamtos pasaulyje nuolat vyksta rūšių reprodukcija, o individas nuolat naikinamas. Formos išlieka tokios pačios; jas atspindintys individai nuolat žūsta. (Čia aiški užuomina apie Schopenhauerio saitus su Platonu ir Kantu.) Patirtis rodo, kaip pasaulis yra persmelktas skausmo ir naikinimo, tuo tarpu religija ir filosofija mėgina kurti įteisinimus visatai, kuri parodys, kad skausmas ir naikinimas nieko nelemia ir taip liudija esant Kosminę Valią, kurios tikslas yra kontinualus egzistavimas bet kokiomis priemonėmis. Scho-

penhaueris aiškina religiją kaip humanistinę šio troškimo kontinualiai egzistuoti išraišką. Jei mes būtume visiškai tikri dėl gyvenimo po mirties arba dėl to, kad išvengsime mirties, religija būtų nefunkcionali. Be to, mes save vaizduojame kaip Valios pasireiškimą ne tik dėl to, kad mes esame susirūpinę kontinualia savo egzistencija. Taip darome ir dėl ko kito ir kitaip – atsiduodami rūšies kontinuumui; seksualinė aistra nustelbia visus kitus mūsų troškimus, kad išvengtume kančios ir atsakomybės. Tačiau aistringos meilės malonumai yra trumpalaikiai ir greitai praeinantys, palyginti su savo nešamais rūpesčiais. Mes galime protu pagrįsti tai, kad siekiame įvairių tikslų ir jų pasiekę teigiame atradę gėrį; tiesą sakant, mes esame tai, kas esame, mus valdo akli Valios potroškiai, ir mūsų mąstymas negali mūsų pakeisti.

Tai Schopenhaueris priima taip rimtai, kad visą mūsų asmenybę traktuoja kaip duotą iš pat pradžių. Mes iš esmės esame Valia, ir nekintama Valia. Mūsų negali pakeisti nei patirtis, nei apmąstymai, nei išsilavinimas. Mūsų charakteris yra nekintamas, mūsų motyvai determinuoti. Vadinasi, tradicinė dorovė ir tradicinė dorovės filosofija remiasi klaida, klaidinga prielaida, kad dorinės precepcijos gali pakeisti mūsų pačių ar kitų žmonių poelgius. Ką tokiu atveju gali padaryti dorovės filosofija? Ji gali paaiškinti dorovinius vertinimus, kurių mes išties imamės analizuodami humanistinę prigimtį.

Jei mes atliekame tokią analizę, randame tris pagrindinius humanistinės prigimties motyvus. Pirmasis yra mūsų senas draugas – suinteresuotumas. Šiuo klausimu Schopenhaueris nelabai ką originalaus teturi pasakyti. Tačiau antrasis motyvas yra atidaus stebėjimo vaisius. Tai piktavališkumas. Schopenhaueris pastebėjo nereikalingą piktavališkumo pobūdį, ko tikriausiai nėra padaręs nė vienas ankstesnis filosofas ar psichologas. Mes nepadarome kitiems žalos tik tada, jei patys galime turėti naudos. Ir kai kitiems nesiseka, mūsų malonumas dėl jų nesėkmių jokiu būdu nėra susijęs su tuo, jog mes mąstome apie savo pačių suinteresuotumą. Tai gryniausias malonumas: „Žmogus yra vienintelis gyvūnas, kuris sukelia skausmą kitiems, neturėdamas jokių kitų tikslų, išskyrus norą sukelti skausmą. Kiti gyvūnai niekada to nedaro, išskyrus tuos atvejus, kai jie nori numalšinti alkį ar būdami kovos įniršyje". Siaubingi duomenys apie žmogiškąjį gyvenimą, apie kančią ir sukeltą skausmą nebeatrodo tokie siaubingi tik tada, jei atsiranda trečiasis motyvas, užuojauta ir gailestis. Pajusti gailestį reiškia pasistengti įsivaizduoti save kenčiančiojo vietoje ir atitinkamai keisti savo veiksmus arba atsisakant to, kas būtų galėjęs sukelti skausmą, arba pašvenčiant save to skausmo palengvinimui. Tačiau parodyti gailestį reiškia dar šį tą daugiau.

Gailesčio akimirką nuslopiname savo valią. Mes liaujamės veržęsi į savo

pačių egzistenciją; mes nusimetame individualumo naštą ir liaujamės būti Valios žaisliukais. Mums taip pat palengvėja, kontempliuojant meno kūrinius. Kristaus ar Budos gyvenime mes randame sistemingą savęs drausminimą ir gailesčio lavinimą, kuriais individualybė ir veržlumas priartina galutinio išnykimo tikslą. Taigi Schopenhauerio misija galų gale yra paskatinti sugrįžti prie Budos mokymo šaltinių.

Pirmoji reakcija į Schopehauerio veikalus greičiausiai yra ta, kad atkreipiamas dėmesys į skirtumą tarp jo nuostabių pastabų apie humanistinę prigimtį (kuri išeina toli už ribų to, ką aš esu minėjęs) ir arbitražinio sistemos darinio, į kurį įtrauktos šios pastabos. Jis išsiskiria iš kitų filosofų, nes primygtinai reikalauja visa persmelkiantį humanistinio gyvenimo skausmo ir kančios pobūdį atnaujinti. Tačiau jo visuotinis pesimizmas nieko neparodo, bet yra pritrenkiamas. Jo supratimu, šios blogybės kyla iš pačios egzistencijos, jis negali pateikti jokios tikslios jo analizės istoriniu kontekstu; visos epochos ir situacijos, visos visuomenės, visi projektai yra vienodai apkrėsti blogiu. Tačiau į liberalųjį optimizmą, kuris labai primena devynioliktąjį amžių, jis įveda svarbią pataisą; tie, kurie reagavo priešiškai į optimizmą, pajunta vaisingą Schopenhauerio įtaką. Žinoma, Nietzsche'ei jis yra padaręs tokios įtakos.

Iš tikrųjų Nietzsche atsiduria tokioje situacijoje, kai reikia atlaikyti visas prieštaringas devynioliktojo amžiaus įtakas. Jis ir pats tai gerai suvokė; dalis to, kuo jį taip sužavėjo Schopenhaueris, tai sugebėjimas atsikratyti akademinių ir konformistinių ambicijų. Prie jo būdo vienišumo labai dera jo pasipriešinimas amžiaus dvasiai. Jis siaubingai nekentė 1871 metų grubios Vokiečių imperijos imperialistinės politikos. Jis nekentė visų pangermanizmo formų, o ypač rasistinių ir antisemitinių jo atmainų. Tačiau jam lygiai taip pat nepatiko naujųjų laikų socializmas, kuris jam atrodė kaip krikščioniškų vertybių, kurias jis labai niekino, nauja inkarnacija. Nietzsche'ei krikščionybė yra naujųjų laikų negalės šerdis. Kodėl? Nes krikščionybė leido sistemingai *šį* pasaulį nuginkluoti ateinančiojo labui, o tai reiškia pereiti prie klaidingo dvasingumo. Be kita ko, krikščionybė įkūnija vertybes, kurios buvo destruktyvios visų dorovės vertybių atžvilgiu, taip pat ir savo paties. Nietzsche įsivaizduoja rašąs dorovinio vakuumo amžiuje. Jis turi atlikti tris užduotis: parodyti istorines ir psichologines vakuumo priežastis; demaskuoti kandidatų vadovauti naujai dorovei veidmainystę; galop peržengti visų iki šiol egzistavusių dorovės sistemų apribojimus ir iš naujo „pervertinant vertybes" pranašiškai pristatyti naują gyvenimo būdą.

Istorinis dabartinės negalės kontekstas glūdi krikščionybės pergalėje

prieš graikus. Nietzsche savo veikalą *Apie moralės genealogiją* pradeda užsipuldamas „Anglijos psichologus", kurie yra įrodinėję, jog žodis *geras* pirmąkart buvo pritaikytas altruistiniams veiksmams, nes jie buvo socialiai naudingi. (Panašu, kad Nietzsche, atrodo, kreipiasi į ištisą utilitarinę tradiciją ir į Herbertą Spencerį: „Žmonės, pasakykite man, – rašė jis, – kad tie žmonės yra nuobodžios senos varlės".) Iš tikrųjų, atsako jis, skirtumas tarp egoizmo ir altruizmo nėra primityvus, nes tik pradėjus vartoti *geras* jis neiškilo. *Geras* vartojo „kilmingi, stiprūs, užimantys aukštas pareigas ir didžiadvasiški"; jo pirmoji vartosena „prieštaravo viskam, kas *buvo* žema, nekilnu ir plebėjiška". Kaip matėme aptardami graikiškojo ἀγαθόζ istoriją, Nietzsche iš esmės yra teisus. Jis teisus ir tada, kai susieja tai, kaip žodis *geras* tam tikru laiku vartojamas siejant jį su pasikeitusiais kriterijais; tačiau *vietoj* tikrų Graikijos ir hebrajų istorijos sunkumų jis *iškelia* ryškų skirtumą tarp tikro graikų aristokrato ir „to" žydo. Žydas pakeičia aristokratinę savęs teigimo dorovę vergiškąja pavydo dorove. Pagaliau krikščionis išaukština silpnojo, kukliojo, vargšo, engiamojo dorybes; išties ne iš meilės, bet iš slapto apmaudo ir neapykantos stiprybei, puikavimuisi gyvenimu, savęs įtvirtinimui. Jėzų Nietzsche, atrodo, vertino dviprasmiškai; ant Pauliaus arba Liuterio jis nesivaržydamas išlieja įtūžį. „Tikėjimas visais laikais, pavyzdžiui, Liuterio, buvo tik apsiaustas, pretekstas ir *uždanga*, už kurios instinktai suvaidindavo savo vaidmenį – įžvalgus *aklumas* kai kurių instinktų dominavimui."[57]

Vis dėlto dabar Dievas yra miręs. Tradicinės vergiškos dorovės sankcija nebeturi reikšmės. Visi šių laikų mėginimai pakeisti krikščionybę yra vienokios ar kitokios saviapgaulės formos. Kanto etika lyg ir pritaria tam, kad individualioms dorovinėms nuostatoms būtų suteikiamas suvisuotinto įstatymo statusas. „Tam tikra prasme Kantas norėjo įrodyti tai, kas „paprastą žmogų" priblokštų, – kad „paprastas žmogus" yra teisus." Tačiau Nietzsche's kaltinimas yra tas, kad išties Kantas priima kaip akivaizdų tai, ką nori įrodyti. Jis priima kaip savaime suprantamą dalyką, kad mums leista daryti dorovės sprendimus ir aiškinti, kaip turi būti tai, kas jau yra taip; skirtingai negu Nietzsche, jis niekada neklausia, ar mes turime tam teisę. Nietsche's atsakymas yra tas, kad mėgindami kitus susieti visuotiniais dorovės sprendimais mes apsimetame, jog kalbame vadovaudamiesi grynai praktiniu protu, tačiau iš tikrųjų naudojame šiuos sprendimus kaip ginklą prieš tuos, kuriems pavydime. Utilitaristus taip pat užsipuola, remdamasis psichologiniais argumentais. „Žmogus neieško laimės, laimės ieško tik anglas."[58] Pagrindinis žmogaus tikslas yra ne laimė, o galia. Užuojautos kupini Nietzsche's „noro įsigalėti" interpretuotojai primygtinai tvirtina, kad

galia Nietzsche'ei nereiškia galios kitiems; jis suvokė, kad ideali galios išraiška yra tas asmenybės tipas, kuris įveikia savimeilės ribotumus, tačiau vistiek save įtvirtina. Taip įvyksta, kai valia galiai yra neleistina išraiška, bet yra paslėpta ir slopinama taip, kad nukreipiama prieš kitus, reikalaujant idealų, kurių vardu tokia priespauda galima vykdyti. Tačiau Nietzsche's pateikiami tokio asmenybės tipo, kurį jis taip gerai vertina, pavyzdžiai yra labai abejotini; tai, ką jis smerkia, yra daug labiau pateisinama. Jis baisisi bejėgišku Wagnerio romantiškojo krikščionio Parcifalio asketizmu; net Čezarė Bordža atrodo daug sveikiau. (Nietzsche's veikaluose *sveikata* ir *liga* yra pagrindiniai žodžiai.) Napoleonas yra humanizmo ir brutalizmo sintezė. Labai žavimasi Julijumi Cezariu ir Spinoza. Apie savo idealą Nietzsche yra ištaręs labai vaizdžią ir daug pasakančią frazę – „Romos Cezaris su Kristaus siela". Tačiau ar iš viso to, kas pasakyta, galima susidaryti aiškų viršžmogio vaizdą (prastas, bet šiuo atveju neišvengiamas *Übermensch* vertimas – „žmogus, kuris peržengia ribas")?

Įprastas dažnai Nietzsche'ei metamas kaltinimas, kad jis buvęs nacizmo pirmtakas, vėlesnio antisemitizmo šlovinimo „šviesusis žvėris". Konvencionalus atsakymas suskyla į dvi dalis. Pirmasis, kuriam nėra priekaištų, tas, kad kadangi jis kritikavo judaizmą, kaip religiją ir dorovę, jis taip pat kritikavo krikščionybę; o rasizmą, labiausiai vokiškąjį rasizmą (apskritai jis manė slavus esant aukštesniais už germanus ir labiausiai aukštino lenkus), jis nuoširdžiai smerkė. Antroji atsakymo dalis yra ta, kad viršžmogis yra dorovės požiūriu nedviprasmis ir pagyrimo vertas veikėjas. Tačiau sunkumų kyla norint sužinoti, kokį turinį viršžmogiui suteikia Nietzsche. Dėl daugybės išlygų viskas atrodo dar mįslingiau. Tai, kuo Nietzsche mus neramina, tikriausiai panašu į tai, kuo mus neramina ir Kantas.

Mes jau pastebėjome, kad Hegelis kritikavo Kantą, jog sąžiningam dorovės agentui, kurį valdo kategorinio imperatyvo forma, iš tikrųjų leista daryti bet ką – jeigu jis darys tai sąžiningai. Tai, kas atrodė esąs poelgį apribojantis vadovas, iš tikrųjų neturi jokių apribojimų. Panašiai, tik grubiau, yra su viršžmogio sąvoka. Vadovaudamiesi Valia Galiai, ko galėtume nedaryti? Kuo pasireiškia aukštesnio tipo žmogiškosios būtybės pranašumas devynioliktojo amžiaus pabaigoje? Nietzsche'ę skandalingai neteisingai pavaizdavo jo nacionalistė, antisemitė ir pagaliau nacistė sesuo. Tačiau galima tvirtai teigti, jog tiek arši Nietzsche's kalba, tiek Nietzsche's idealo tuštybė suteikė puikų pagrindą kad frau Förster-Nietzsche galėtų pastatyti ešafotą. Nietzsche yra pakankamai istoriškai neatsakingas. Tai galima iš dalies paaiškinti tuo, kad jis tikėjo, jog daugybė žmonių bet kokiu atveju yra nebepataisomi.

„Leiskite kalbėti Zaratustrai, bet jis kalbės ne žmonėms... Aš atėjau tam, kad daugelį nuviliočiau nuo bandos.“

Taip baigiame devynioliktąjį amžių, kai nuovokiausias vokiečių moralistas atsuka nugarą savo paties visuomenei. Nebūtų absurdiška mėginti suprasti šį požiūrį, atsižvelgiant į visuomenę, kuri buvo beatsukanti nugarą visai humanistinės dorovės tradicijai. Thomas Mannas yra pasakęs, kad menininkas yra seismografas, kurio darbe užfiksuojami dar nepastebimi virptelėjimai. XIX a. vokiečių filosofai fiksuoja tokius virptelėjimus, sklindančius giliai iš po jų visuomenės paviršiaus; jie perspėja apie artėjančią katastrofą.

XVII
skyrius

REFORMATORIAI, UTILITARISTAI, IDEALISTAI

Ryškus modernaus pasaulio dorovinės ir politinės argumentacijos bruožas yra tas, kad novatoriai, radikalai ir revoliucionieriai plačiai atgaivina senąsias doktrinas, tuo tarpu jų konservatyvūs ir reakcingi oponentai sugalvoja naujas. Taigi sutarties teoretikai ir tie, kurie tiki prigimtinėmis teisėmis, septynioliktajame amžiuje atgaivino viduramžių doktrinų ypatybes, o dieviškosios karalių teisės doktrina iš esmės buvo šešioliktojo ir septynioliktojo amžių išradimai. Panašiai prancūzų revoliucijos metu Tomas Paine'as atgaivina Locke'ą, o Burke'as išranda gana naują formą apeliuoti į tradiciją. Pats Paine'as nėra filosofinio ginčo šaltinis; jis svarbus tik tiek, kiek jis ir ypač jo kolegos prancūzai padėjo atskirti dorovines Anglijos valdančiosios oligarchijos tradicijas nuo prigimtinių teisių doktrinos. Kaip jie tai padarė?

Pavojinga ypatingomis aplinkybėmis remtis bet kokiais bendraisiais principais savo paties naudai, nes lieka galimybė, kad tie patys principai bus nukreipti prieš patį save kitomis aplinkybėmis. Taip atsitiko ir Anglijos valdančiajai klasei; jos 1688 metų principais 1776 metais amerikiečiai pasinaudojo prieš ją pačią, o 1789 metais revoliucionieriai prieš prancūzus kolegas. Kaip tik šis faktas paskatino Tomą Paine'ą apeliuoti į žmogaus teises; kaip tik šį faktą pabrėžė Richardas Price'as, kurio vaidmenį pasitikint racionaliąja pirminių dorovinių principų intuicija jau esame pastebėję, 1789 metų lapkritį atlikdamas apeigas Old Jewry atskilusiųjų nuo bažnyčios susirinkime. Price'as pabrėžė, kad 1689 metais buvo patvirtinta teisė rinkti ir atleisti suverenus ir, be kita ko, teisė iš naujo rašyti konstituciją, ir vėl pakartojo, kad šis tvirtinimas teisingas. Taip jis atliko, kas jam priklausė, ir įsiutino, ir atsakė Edmundui Burke'ui. Burke'o požiūris į žmonių minią aiškiai atskleidžiamas jo pasakymu – „kiauliška daugybė"; tai visiškai atitinka jo požiūrį į žmogaus teises. Jis neigia iš pradžių neva kaip istorinį dalyką, kad 1688 metų vigų revoliucija buvo susijusi su Price'o propaguojamu teisių gynimu. Džeimsas II

buvo nuverstas iš baimės, kad kritikai nesusilpnintų sosto ir paveldėjimo principo; taip atsirado nauja paveldėtojų linija, nepaisant, kad tai buvo Hanoverio vokiečių linija, – ir visa tai dėl to, kad tas principas nebūtų diskredituotas. Bet Burke'as nebuvo susiję s tik su istorija. Ir ne tik kad 1689 metais nebuvo apeliuojama į prigimties teises – tokių teisių nėra. Jos yra tik metafizinė fikcija.

Burke'as apie prancūzų revoliucijos rašytojus sako, jog „jie buvo taip užsiėmę savo teorijomis apie žmogaus teises, kad visiškai užmiršo jo prigimtį". Sakydamas *prigimtį* Burke'as turėjo galvoje ne valstybę, kuri egzistavo iki socialinės sutarties, o *visuomenę* kaip tokią ir, be kita ko, kokia ji tapo. Teoriškai pagrįsti planai reformuoti visuomenę yra dieviškai sutvarkytos socialinio augimo istorijos pažeidimai, todėl Burke'as gali kalbėti apie socialinį vystymąsi kaip apie „gerai žinomą papraščiausios Dievo apvaizdos žygį". Todėl nusistovėjusias įstaigas Burke'as tiek labai vertina, kiek Rousseau visai nevertina. Abu šaukiasi „prigimties", bet jei Rousseau prigimtis priešpriešinama visuomenei, Burke'o prigimtis apima ir visuomenę. Tačiau Burke'ui prigimtis nėra vien tik visa tai, ką matai; nes jei prigimčiai priklausytų viskas, negalėtume prieš ją kariauti, kaip kad daro revoliucionieriai. Burke'as prigimtį lygina su nusistovėjusiomis normomis ir procedūromis, įskaičiuojant procedūrą, kai labiau pasikliaujama vyraujančiu įpročiu, o ne argumentais. „Politikai reikėtų prisitaikyti, tačiau ne prie žmogaus protavimo, o prie žmogaus prigimties, kurios viena dalis yra protas, tačiau jokiu būdu ne pati didžiausia dalis."[59] Tai doktrina ne apie politiką, o apie dorovinį gyvenimą apskritai. Dėl to Burke'as gina tai, ką vadina „prietarais". „Kraštutiniu atveju prietaras, žinoma, paruoštas vartojimui; jis šiek tiek anksčiau apipina protą išmintimi ir dorybe ir sprendimo metu nepalieka abejojančių žmonių – skeptiškų, sutrikusių ir neapsisprendusių. Prietaras paverčia dorybę žmogaus įpročiu, o ne tarpusavyje nesusijusių aktų seka."[60]

Burke'o pažiūros yra svarbios jau vien dėl to, kad jos turėjo tiesioginių pasekmių. Jų vertinimas susiduria su vienu pradiniu sunkumu, t.y. jei Burke'as teisus, racionalūs argumentai šioms temoms netinka. Taigi vien išdrįsdami su juo ginčytis, turime pripažinti, kad tiesa yra tai, ką mes ir stengiamės nustatyti. Tačiau iš tikrųjų šis sunkumas kyla ne mums, o Burke'ui. Paneigti galimybę, kad racionalūs argumentai atlieka arbitro vaidmenį, reiškia, jog išdėstant savo požiūrį neįmanoma remtis kokiu nors kriterijumi, pagal kurį jis gali būti nustatomas. Tačiau jei taip įvyksta, ne tik kad neįmanoma pateikti argumentų savo naudai, bet ir sunku suprasti, ką galėtų reikšti „teisingos" pažiūros ar „klaidingos" pažiūros. Šių predikatų taikymas visuomet

susijęs su kokiu nors kriterijumi. Tačiau sakykime, kad čia mes atkreipiame dėmesį į Burke'o argumentavimo praktiką, o ne į jo principą atmesti argumentus. Tokiu atveju jo argumentuose randame dvi klaidas, abi pastebėjo anarchistas Williamas Godwinas, kas galop yra atsakymas į Burke'o *Apmąstymus apie revoliuciją Prancūzijoje, politinį teisingumą.*

Pirmiausia, Burke'as painioja visuomenę ir valstybę. Jis asimiliuoja konkrečias politinės institucijos formas su institucijomis apskritai. Remdamasis prielaidomis, kuriomis reiškiamas vien tik stabilių ir nusistovėjusių socialinių susitarimų poreikis, jis mėgina padaryti išvadą, kad Liudviko XVI nereikėtų nukirsdinti. Šios painiavos šaknys yra įdomesnės nei pati painiava. Burke'as supranta, kad apeliavimas į dorovines ir kitas normas numato nusistovėjusią socialinio gyvenimo formą. Jis mėgina pavaizduoti revoliucionierių teoretiką kaip žmogų, ketinantį sugriauti patį socialinį gyvenimą, reikalingą, norint suteikti prasmę normoms, kurių vardu jis ketina šį destrukcijos aktą įvykdyti. Tačiau taip darydamas jis suvienodina nusistovėjusios socialinio gyvenimo formos sąvoką ir nusistovėjusių institucinių susitarimų visumos sąvoką. Iš tikrųjų visuomenės institucijos gali prieštarauti savo normoms. Išlaikyti šias institucijas gali būti fatališkai destruktyvu. Burke'as niekada nepastebėjo to fakto, kad revoliucijas rengti yra nepaprastai sudėtinga. Teoretikai tampa revoliucionieriais tik tada, kai jų teorijomis galima aiškiai išsakyti gilų nepasitenkinimą, kurio teoretikai neišgalvojo. Ir šiuo požiūriu atsisakymas griauti ir atkurti socialines institucijas yra paties socialinio gyvenimo destrukcija. Tikrieji nihilistai istorijoje buvo visi karaliai: Karolis I, Liudvikas XVI ir caras Nikolajus. Jų visuomenėse revoliucionieriai turėjo gelbėti socialinį gyvenimą nuo destruktyvaus savo valdovų esamos santvarkos palaikymo.

Antra, tai, kad Burke'as gina prietarus ir įpročius nuo refleksyviosios kritikos, remiasi netinkama taisyklės laikymosi sąvokos analize. Vienaip ar kitaip pasielgdamas galiu laikytis taisyklių ir joms paklusti, nors jų niekada nesu sau išsiaiškinęs; tokių taisyklių nesilaikymas gali padaryti man gėdos ar sukrėsti mane, jeigu jokia formule tinkamai tos taisyklės neišsakysiu. Tačiau toks nerefleksyvus elgesys tiek pat valdomas taisyklės, kiek ir elgesys žmogaus, kuris sąmoningai pasitelkia tiksliai suformuluotą maksimą. Tai aiškiai yra toks elgesys, kurį Burke'as nori išaukštinti; mes vartojame tokius žodžius, kaip *įprotis* ir *prietaras,* norėdami parodyti ne tai, kad toks poelgis nėra valdomas taisyklių, bet kad mūsų požiūris į tas taisykles yra nerefleksyvus. Burke'as teisus manydamas, kad dorovinį gyvenimą sugriautų mūsų mąstymai apie poelgių taisykles prieš kiekvieną veiksmą. Veiksmas iš esmės

turėtų remtis mūsų įprasta dispozicija daryti vienaip, o ne kitaip. Tačiau jei dėl šios priežasties refleksijos gali būti tik atsitiktinės, tokių atsitiktinumų svarba padidėja, o ne sumažėja. Kadangi esame teisūs nuolat savo principų netyrinėdami, tai dar nereiškia, jog klystame, jei kada nors juos pasinagrinėjame. Taigi Godwinas teisingai kalba apie poreikį aiškiai juos išsakyti ir patikrinti, kad „numestume prietaro skraistę ir paliktume vien tik apnuogintą protą".

Godwinas, kuris buvo vedęs moterų emancipacijos motiną Mary Wollstonecraft, ir kuris buvo Shelley'io antrosios žmonos tėvas, buvo naujųjų laikų moralisto novatoriaus prototipas. Tie užgauliojimai, kurie vėliau buvo sviesti Bertrandui Russellui ar Wilhelmui Reichui, užgriuvo Godwiną. De Quincey's savo prisiminimuose rašo, kad „daugumai žmonių p. Godwinas buvo toks pat svetimas ir siaubingas kaip vaiduoklis arba bekraujis vampyras, arba Frankensteino pabaisa". Iš tikrųjų Godwinas buvo humaniškas ir jautrus žmogus, siejęs save su klasikine aštuonioliktojo amžiaus dorovės teorijos problematika. Iš Hume'o jis perėmė požiūrį, kad mus skatina veikti jausmai, o ne protas, o iš Locke'o mintį, kad tik protu galima suvokti dorovinius skirtumus. Jo pozicija yra daug sudėtingesnė nei daugelio aštuonioliktojo amžiaus rašytojų. Mūsų jausmai skatina mus veikti, bet jie tik tada skatins mus veikti teisingai, jei turėsime susidarę aiškią ir racionalią nuomonę apie faktus. Toks požiūris leidžia atsižvelgti į mūsų veiksmų pasekmes; jis taip pat turėtų apimti kai kurių principų – tokių kaip nešališkumo, bendrųjų taisyklių išimčių mūsų ar kieno nors kito naudai nebuvimo – taikymą veiksmams. Godwino požiūris, kad egzistuoja neišvengiami racionalūs dorovės principai, niekuomet nebuvo pakankamai aiškiai išdėstytas. Tačiau nuo Aristotelio laikų jis, kaip ir bet kuris kitas, gali būti laikomas tėvu tokios sąvokos, kad dorovės pagrindą sudaro principas, kad jei apie dorovę iš viso galima ginčytis, tai įteisinimo našta kliūva tiems, kas siūlo žmones traktuoti skirtingai. Pats dorovinės argumentacijos procesas suponuoja principą, kad kiekvienas turėtų būti traktuojamas vienodai, kol neatsiranda priežasčių daryti priešingai. Principas yra formalus, nes juo nepasakoma, kaip iš tikrųjų ką nors reikėtų traktuoti. Tačiau jis turi svarbių praktinių pasekmių. Jis atskleidžia įteisinimą žmones traktuoti skirtingai dėl jų amžiaus, lyties, intelekto ar odos spalvos. Tokioje visuomenėje, kur į tai atsižvelgiama, lygybė įkūnijama pačia minimaliausia forma.

Pats Godwinas gerokai praplėtė racionalių principų akiratį. Jis manė protą rodant, jog vertingesnė yra laimė daugelio žmonių, o ne vieno, ir kad tai yra teisinga nepriklausomai nuo to, ar tas vienas esu aš ar mano draugas,

ar giminaitis, ar visiškai prašalietis. Taigi turėčiau teikti pirmenybę bendrai laimei, o ne savo paties. Į atkirtį, jog jei aš taip darysiu, tai tik dėl to, jog mano tokia psichologinė sandara, kad jausiuosi nelaimingesnis, neatsižvelgdamas į bendrą kitų žmonių laimę, negu neatsižvelgdamas į savo paties laimę, Godwinas atsako, kad skausmas, kurį jaučiu neatsižvelgdamas į kitų nelaimę, jaučiamas tik todėl, kad pripažįstu, jog turėčiau būti geranoriškas. Skausmas negali būti veiksmo priežastis, nes tik dėl visiškai kitokios priežasties, aš esu linkęs jausti būdingą skausmą. Pavyzdžiui, mano paties veiksmai įkvepia man pasitenkinimą ar kaltę priklausomai nuo to, kokie yra mano racionalūs principai.

Jei žmonės turi racionalius principus, apsakančius bendrąjį gėrį, kodėl jie į tą gėrį nekreipia dėmesio? Godwino atsakymas yra tas, kad mes esame sugadinti socialinės aplinkos ir, be kita ko, vyriausybės įtakos. Vyriausybė pretenduoja į tą valdžią, kuri priklauso teisingam protui. O teisingas protas prieinamas tik individams, padedamiems racionalaus kitų individų įtikinėjimo. Žmogaus viltis glūdi humanistinės prigimties tobulinime. Godwinas tiki, kad socialinės ir vyriausybinės įtakos formas galima įveikti ir pakeisti laisva racionalių būtybių bendruomene, kurioje vertinama tik gerai informuota ir objektyvi nuomonė.

Godwinas yra figūra, keistai panaši į Benthamą ir keistai jam prieštaraujanti. Ten, kur Godwino politiniai pasiūlymai yra utopiški, Benthamas yra atidus reformuotojas, besistengiantis išvengti kaltinimų utopiškumu ir pasirengęs pasiūlyti tikslų vietų skaičių kalėjimams arba tikslias reformas, reikalingas akistatos įstatymams. Jei Godwinas tiki, kad žmogaus prigimtis yra *au fond* nesuinteresuota, Benthamas tiki, kad privatų interesą, jei jis tarnauja viešiems interesams, visuomet reikia pasverti ir nukreipti. Tačiau Benthamo didžiausios laimės didžiausiam skaičiui kriterijus iš esmės yra tas pats, kaip ir Godwino, abu jautė šiokią tokią simpatiją prancūzų revoliucijai; abu labiau atstovauja ateičiai nei praeičiai. Galima būtų pasakyti taip: jei pasirinktume būdingas šiuolaikines liberalias klišes ir banalybes, atsidurtume pasaulyje, kurio pirmtakai buvo abu – Godwinas ir Benthamas. Jiems abiem visuomenė yra ne kas kita, o individų rinkinys; abiem individų gėris yra jų laimės dalykas; abiem atrodo, kad tą laimę galima susumuoti ir suskaičiuoti. Godwino veikaluose gėrio ir blogio sąvokos vis dar turi šiek tiek tradicinės jėgos; Benthamo darbuose jas reikia iš naujo apibrėžti pagal malonumą ir skausmą.

Benthamo tezė, žinoma, buvo ne apie tai, kad žodžius *geras* ir *teisus* vartojo dauguma žmonių, norėdami pasakyti „nešantis didžiausią laimę didžiausiam skaičiui" ar panašiai. Negalėtume ir teigti, kad Benthamas visuo-

met pateikdavo tą pačią tezę. Kartais atrodo, kad jam rūpi ne dorovės žodyno terminų reikšmės, o tik pateikti dorovinį – ir politinį – kriterijų. Kartais jis išties pateikia mums definiciją, tačiau greičiau pasiūlymo, o ne paaiškinimo forma. Galop jis sako, kad mes galime apibrėžti *gerą* ir *teisų*, atsižvelgdami arba neatsižvelgdami į didžiausios didžiausio skaičiaus laimės koncepciją, bet kol to nepadarysime, kalbėsime nesąmones. Kartais jis, atrodo, šių užduočių neskiria. Jam reikia jas atskirti ne dėl savo tikslų. Jo pagrindinis pasiūlymas tolygus ginčytinam požiūriui, kad vienintelis racionalus ir nuoseklus kriterijus, kuriuo galima vadovautis veikiant, yra bet kurio konkretaus veiksmo malonių ir skausmingų pasekmių įvertinimas ir kad vertinamųjų posakių reikšmę galime suprasti iš konteksto. Nėra alternatyvaus racionalaus kriterijaus bent dėl dviejų priežasčių tipų.

Pirmoji yra ta, kad apie teorijas, besiremiančias tikėjimu prigimtiniu įstatymu ir prigimtinėmis teisėmis, kurios numato teises, pareigas ir įsipareigojimus be ir iki tų, kurie yra įkūnyti pozityviu įstatymu, Benthamas manė, kad jos atsiranda dėl loginės klaidos. Jo požiūriu, jos yra produktas įsitikinimo, kad tokie žodžiai kaip *pareiga* ir *įsipareigojimai* yra vardai, kurie turi prasmę ir nuorodą, visiškai nepriklausomą nuo jų vartojimo konkrečiu kontekstu. Paties Benthamo loginės pažiūros šiuo klausimu yra tiesos ir klaidos mišinys. Viena vertus, jis teisingai suprato, kad vardas, aprašymas ar nurodantis posakis reikšmingas tik sakinio kontekste – tai mintis, kuri savaime suprantama tapo tik nuo Frege'o ir Wittgensteino laikų. Antra vertus, visiškai neaišku, ar prigimtinio įstatymo ir prigimtinių teisių teorijų pasekėjai būtinai padarys tokią logikos klaidą, galvodami kitaip. Rimtesnė tokių teorijų kritika yra glaudžiai susijusi su vienu svarbiausių Benthamo motyvų, nukreiptų prieš jas. Sakykime, kad kas nors tvirtina, kad žmonės turi prigimtines teises ar yra susaistyti prigimtinio įstatymo: pakvieskite jį, o paskui sudarykite tokių teisių ir įstatymų sąrašą. Liūdna, tačiau akivaizdu, kad tokių teorijų pasekėjai pateikia sąrašus, kurie iš esmės skiriasi vienas nuo kito. Tai ar yra koks nors kriterijus įrašyti tiksliai kokį nors dalyką į tokį išbandymą? Benthamo įsitikinimas, kad ne, buvo pirmuoju atveju nukreiptas prieš reakcingai patvirtinamą teisinį ir baudžiamąjį *status quo*, kurio savo darbe *Komentarai apie Anglijos teisę* pasiekė Blackstone'as, laikydamasis prigimtinio įstatymo teorijos. Tačiau taikydamas savo skeptiškas abejones Benthamas buvo visiškai nešališkas ir, nepaisydamas savo simpatijos Amerikos revoliucijai ir bent jau pradiniams prancūzų revoliucijos etapams, kiek aštriai kritikuoja revoliucinę žmogaus teisių doktriną, kurią jis išvadina nesąmone, o neatskiriamą prigimtinių žmogaus teisių doktriną – „nesąmone ant kojūkų".

Tuomet pirmoji priežastis nemanyti, kad vien naudingumo principas, didžiausios laimės didžiausiam skaičiui principas, suteikia mums veiksmo kriterijų, yra ta, kad tai logiškai neįmanoma jokioje metafizinėje dorovės teorijoje, o antroji grindžiama humanistinės psichologijos principais. Žmonės yra taip sutverti, kad jie tampa pavaldūs „dviem suvereniems šeimininkams" – skausmui ir malonumui. Benthamo psichologija, kurios šaltinis yra Hartley'o darbai, yra mechanistinė ir asociatyvinė. Mes negalime nesiekti malonumo ir nebėgti nuo skausmo, o kiekvieno jų perspektyvos ryšys su kuo nors kitu mus trauks arba atstums nuo bet ko, su kuo siejamas malonumas ar skausmas. Benthamui savaime suprantamas dalykas, kad *malonumas* ir *skausmas* yra koreliatyvūs terminai ir kad jie abu yra vienodai paprastos ir vieningos koncepcijos. Jis pateikia penkiasdešimt aštuonis *malonumo* sinonimus, o jo loginiai samprotavimai apie pavadinimus kitomis aplinkybėmis nesulaiko nuo to, jog jis elgiasi taip, lyg *laimė, džiaugsmas* ir *malonumas* pavadintų ir apibrėžtų tą patį jausmą. Galima pamatuoti ir palyginti skirtingus malonumo šaltinius, atsižvelgiant į iš jų kylančio jausmo intensyvumą ir trukmę, to jausmo tikrumą ar panašiai bei malonumo patyrimo artumą ar tolumą. Pasirenkant iš alternatyvų, *vienintelis* kriterijus yra malonumo dydis: „Jei gaunamo malonumo dydis yra vienodas, smeigtukas yra tiek pat geras, kaip ir poezija"[61]. Be to, sumuojant kelių žmonių malonumus, kiekvienas turi būti skaičiuojamas kaip vienas žmogus, ir niekas nedaugiau kaip vienas.

Jei iš tikrųjų kiekvieną individą skatina jo paties malonumo ar skausmo perspektyva, kas nutinka altruizmui? Čia Benthamo mintis nėra visai nuosekli: viena vertus, teikdamas politinius ir teisinius pasiūlymus jis pripažįsta konfliktą tarp viešų ir privačių interesų bei poreikį formuoti humanistinę prigimtį. Jo noras kurti visuomenę, kurioje žmogaus privataus malonumo siekis ir siekis didžiausios laimės didžiausiam skaičiui sutaptų, aiškiai paremtas prielaida, kad dabartinė visuomenė dar nėra taip sutvarkyta. Tačiau kitur, ypač *Deontologijoje,* Benthamas netiesiogiai sutapatina didžiausią individo laimę su siekiama didžiausia laime didžiausiam skaičiui. Vienintelis motyvas, dėl kurio paklūstame socialinio gyvenimo taisyklėms, yra malonumas joms paklusti arba skausmas dėl to, kad joms nepaklusome.

Benthamo utilitarizmas nėra iškėlęs jokios problemos, kuri nebūtų buvusi iškelta pačios utilitarizmo tradicijos, ir šių problemų našta užgriuvo Johną Stiuartą Millį. Jo tėvas Jamesas Millis entuziastingai bendradarbiavo su Benthamu, pats buvo psichologas ir sekė Hartley'iu, kuris kartą yra rašęs, jog jis troško taip supaprastinti žmogaus protą, kad jis taptų panašus į kelią nuo Londono St. Paulo katedros iki Charing Crosso stoties. Jo sūnus kažin ar pa-

veldėjo pasitikėjimo savimi dvasią. Ankstyvojoje jaunystėje, gavęs išsilavinimą, kuris pernelyg jaunam užkrovė suaugusio žmogaus naštą, jis iš skendėjimo socialinių reformų planuose pakilo iki tyrinėjimų, ar įgyvendinęs visus tokius projektus *jis* taptų laimingas. Su apsunkusia širdimi jis atsakė sau „Ne", patirdamas nervinį sukrėtimą, iš kurio išsikapstyti jam labai padėjo Wordswortho ir Coleridge'o poezija. Ne tik Millio asmeniniam gyvenimui atsiliepė tai, kad utilitaristai taip anksti apsiriko dėl privačios laimės ir didžiausio žmonių skaičiaus atitikimo. Visas Millio minties turinys yra tas, kad jis buvo utilitaristas, kuris negalėjo išvengti savo doktrinos keliamų sunkumų ir taip pat negalėjo sugalvoti, kaip savos doktrinos atsisakyti. Kokie tie sunkumai?

Pirmiausia Millis atsisako požiūrio, kad malonumų gretinimas yra ar gali būti visiškai kiekybinis. Jis įveda kokybinius skirtumus tarp „aukštesnių" ir „žemesnių" malonumų. Pirmenybė atiduodama aukštesniems malonumams: geriau Sokratas bus nepatenkintas, nei kvailys patenkintas. Kaip mes galime dėl to būti tikri? Tik tas, kas yra patyręs abu dalykus, gali apie tai spręsti, ir tik išmintingas žmogus, kuriam labiausiai priimtina Sokrato klasifikacija, turi tokios patirties. Tačiau čia neišvengiamai kyla abejonė: kaip galėjo kažkoks Millis žinoti, ką reiškia būti patenkintu kvailiu, kaip kažin ar daugiau galėjo žinoti ir kvailys, ką reiškia būti Milliu? Šio klausimo prasmė yra platesnė ir kelia abejonių dėl vieno Millio neatitikimo. Paaiškėja, kad Milliui, kaip ir Benthamui, vis dar rūpi sujungti visus žmogaus troškimų objektus ir tikslus į vienintelę malonumo koncepciją ir pamėginti parodyti, kad jie visi susiejami vienas su kitu vienintelėje vertinimų skalėje. Be to, jis, kaip ir Benthamas, traktuoja malonumą kaip vieningą koncepciją.

Jis gali taip daryti, nes malonumo koncepcija yra linkusi nuvertėti, lygiai kaip ir pareigos koncepcija. Aš jau esu minėjęs, kad pareigos atveju labai ypatinga koncepcija, siejama su pareigų sąvoka, išskysta ir tampa bendresne sąvoka – „ką žmogus turėtų daryti". Taigi malonumas kaip ypatingos rūšies tikslo koncepcija, transformuojama į bet kokio tikslo apskritai koncepciją. Ir hedonistai, ir puritonai prisideda prie šio nuvertėjimo istorijos. Hedonistai, kurie pradeda iš visų tikslų labiausiai garbindami malonumą, vėliau ima gintis ir primygtinai tvirtina, kad jie garbina ne tik vyną, moteris ir linksmybes, bet ir aukštesnius malonumus, tokius kaip *Grynojo proto kritikos* skaitymą. Puritonai tvirtina, kad jie nėra nusiteikę prieš malonumą kaip tokį, o tik prieš žemus ir klaidingus malonumus. Jie taip pat už tikrus ir ilgalaikius malonumus, tokius, kuriuos pažįsta tik Siono vaikai. Tokios koncepcijos, kaip „malonumas" ir „laimė" yra išplečiamos įvairiomis kryptimis, kol imamos

vartoti tiesiog įvardijant tai, ko siekia žmonės. Taip išplėstos jos nevartojamos vertinamiesiems ir doriniams tikslams. Vertindami ir ypač vertindami dorovės požiūriu mes ne tik įtraukiami laipsniuoti ir rinktis iš alternatyvių objektų, kurių trokštame; mes taip pat esame įtraukiami laipsniuoti ir rinktis, kuriuos iš alternatyvių dispozicijų ir troškimų vystyti. Nurodymas: „Siek laimės!" – kai *laimei* suteikiama plačioji, nediferencijuota prasmė, kurią jai suteikia Benthamas ir Millis, prilygsta nurodymui: „Stenkis pasiekti to, ko trokšti". Tačiau šis nurodymas nieko nesako apie tokius klausimus, kaip konkuruojantys troškimų objektai arba alternatyvūs ir konkuruojantys troškimai. Ir tai ta pati tiesa, ar laimė, kurią aš turiu puoselėti, yra mano paties, ar didžiausio skaičiaus laimė.

Susidūręs su prieštaravimu, kad yra daug atvejų, kai neįmanoma įvertinti, kuri iš galimų veiksmo alternatyvų atneš didžiausią laimę didžiausiam skaičiui, Millis tvirtina, kad utilitarizmas ne ką daugiau tepaaiškina, negu tais atvejais, kai kad įvertintum veiksmo pasekmes, prireikia naudingumo principo kriterijaus. Tačiau tokia koncesija yra svarbesnė, nei jis suvokia: jis yra priverstas netiesiogiai manyti, kad yra kitų vertinimo kriterijų. Jis niekuomet nepaaiškina, kokie jie yra ir koks galėtų būti jų ryšys su naudingumo principu. Tačiau mes galime priimti Millio koncesiją tokia dvasia, kokia ji siūloma, jei pripažįstame, kad utilitaristai, kalbėdami apie didžiausią laimę, dažnai praktiškai kalba apie gana specifinį veiksmo tikslą, o ne bendrą savo teorinių polinkių koncepciją. Tikslas yra vieša gerovė, ir šis tikslas ypač svarbus tose gyvenimo srityse, kuriomis labai domėjosi Benthamas. Kalėjimai ir ligoninės, baudžiamieji kodeksai ir konstituciniai procesai – šiose srityse galima klausti kompetentingai, kad ir grubiai, klausiant, kelių žmonių dalia pagerės, kelių žmonių dalia pablogės dėl tokios ir tokios priemonės. Mes juk turime akivaizdžius ir nusistovėjusius kriterijus, kurie leidžia mums suprasti, ar mums tose srityse sekasi, ar nesiseka. Ar negaluojančių daugės ar mažės? Ar dėl tos ar kitos bausmės skyrimo už tą nusikaltimą padažnės tokių nusikaltimų ar jie taps retesni? Net šiais atvejais galima pasirinkti, ir jokia naudingumo principo atmaina nepadės mums to padaryti: pavyzdys yra pasirinkimas, ar skirti išteklius sveikatos tarnyboms, ar baudžiamojo proceso reformai. Tačiau labai svarbu pabrėžti, kad utilitaristinė viešųjų laimės kriterijų gynyba, nėra *vien* tik klaida. Kad tai akivaizdžiai yra *tas* kriterijus, į kurį reikia atsižvelgti kai kuriose gyvenimo srityse, yra Benthamo ir Millio nuopelnas.

Tačiau laimės koncepcija yra doroviškai pavojinga kitu požiūriu, nes dabar mes puikiai suvokiame žmogiškųjų būtybių nuolaidumą, tą faktą, kad jų

apsisprendimą ar pasitenkinimą gali įvairiausiai lemti beveik bet kas. Tai, kad žmonės yra laimingi su savo dalia, nereiškia, kad jų dalia yra tokia, kokia turėtų būti. Klausimą visada galima kelti kitaip: kokią kainą žmogus sumokėjo už laimę. Taigi didžiausios laimės didžiausiam skaičiui koncepciją galima panaudoti grindžiant bet kokią paternalistinę ar totalitarinę visuomenę, kurioje už laimę sumokama kaina yra tos visuomenės individų laisvė patiems pasirinkti. Laisvė ir laimė kai kuriomis aplinkybėmis gali būti visiškai nesuderinamos vertybės. Mes galime prisiminti vieną teisėtą utilitarizmo palikuonį, kuriam Fabijaus socializmo laikais laisvė buvo paaukota už laimę. Fabijaus socializmas buvo reformų projektai, kuriuos inicijavo keli apšviestieji iš aukščiau ir kurie buvo skirti neapšviestos daugumos gerovei. Socializmo istorijoje fabianizmas užima priešingą polių nei Rosos Luxemburg revoliucinė demokratija ar Pirmasis pasaulinis karas, kuriems socializmas susideda iš darbininkų, besivaduojančių iš kitų valdymo, ir jų darbo ir gyvenimo savininkų bei valdytojų.

Be to, didžiausios laimės didžiausiam skaičiui koncepcija, turėdama bet kokio pobūdžio dorovinį teisėtumą, gali būti pritaikoma tik visuomenėje, kurioje pripažįstama, jog neutilitarinės padoraus elgesio normos yra palaikomos. Viešos laimės koncepciją galima teisėtai pritaikyti visuomenėje, kur visuomenės laimę sudaro daugiau ir geresnių ligoninių ir mokyklų; tačiau kaip ji yra taikoma visuomenėje, kur yra konsensusas, kad viešą laimę atranda pati viešuomenė ir ją sudaro masinės žydų žudynės? Jei dvylikos žmonių visuomenėje dešimt yra sadistai, kurie patiria didžiulį malonumą kankindami likusius du, tai ar naudingumo principas reikalauja, kad tiedu būtų kankinami? Niekas daugiau negalėtų būti labiau nutolęs nuo Benthamo ir Millio minties. Tačiau iš to tik aiškėja, kad jie nėra nuoseklūs utilitaristai, kad pasikliauja netiesiogiai apeliuodami į kitas normas, kurias jie slapčia naudoja apibrėždami didžiausią laimę.

Kaip tik ši rėčio pobūdžio utilitarinė malonumo ar laimės koncepcija leidžia Milliui parodyti, kad naudingumo principas neatrodo įspūdingas. Millio argumentacija atrodo taip. Iš pradžių jis daro prielaidą, kad, griežtai kalbant, įrodyti dalykų, susijusių su galutiniais tikslais, neįmanoma. Nepaisant to, mes galėtume pateikti svarstymus, galinčius įtakoti intelektą. Po to argumentacija vyksta pradedant teiginiu, kad lygiai kaip vienintelis būdas parodyti, jog kas nors yra matomas, yra parodyti, kad žmonės tai matytų, taip ir vienintelis būdas parodyti, jog ko nors yra trokštama, yra parodyti, kad žmonės to trokšta. Tačiau visi žmonės trokšta malonumo. Taigi malonumas yra visuotinai trokštamas. Milliui nesudėtinga pereiti nuo malonumo troškimo

sau prie didžiausios laimės didžiausiam skaičiui troškimo, ir tai jis atlieka pasitelkdamas drąsų teiginį, kad kitų malonumas natūraliai yra malonus ir man. Kai Millis imasi įrodinėti, kad vienintelis trokštamas dalykas yra malonumas, jis naudojasi metodu, kai imami aiškiai alternatyvūs tikslai ir parodoma, kad iš pradžių jų trokštama dėl juos lydinčio malonumo ir tik po to jų trokštama dėl jų pačių. Šis argumentacijos metodas, žinoma, yra neveiksmingas. Šiaip ar taip, jis parodo, kad, be malonumo, *yra* dar kitų tikslų. Tačiau labiausiai kritikuojama Millio teorijos dalis yra ta, kur jis pereina nuo teiginio, jog malonumo trokštama, prie teiginio, kad jis yra trokštamas. Millio kritikai, pradedant G. E. Moore'u, pasakė, kad Millis neleistinai mėgina padaryti išvadą, kad malonumo turėtų būti trokštama pagal prielaidą, kad jo iš tikrųjų yra trokštama. Tačiau tai, taip įtariama, yra klaidinga išvada. Nes *yra* pats savaime negali reikšti *turėtų*. Nebūtina veltis į jokią bendro pobūdžio diskusiją dėl faktų ir vertybių, norint susiremti su tokiais kritikais. Jie, žinoma, yra teisūs, kad aptariama išvada yra klaidinga, jei ji numatoma kaip reikalavimas. Tačiau jie tiesiog klaidingai supranta Millį.

Iš to, ką Millis sako apie įrodymus, aišku, kad jis neketina vartoti teiginio, kad visi žmonės iš tikrųjų trokšta malonumo, kaip prielaidos, iš kurios padaroma išvada, jog jie turėtų jo trokšti. Pati šio argumento forma greičiausiai nėra visiškai aiški. Tačiau vienas būdas jį perskaityti, labiau atitinkantis *Utilitarizmo* tekstą, būtų toks. Jis traktuoja tezę, kad visi žmonės trokšta malonumo, faktiniu tvirtinimu, kuris užtikrina sėkmę *ad hominem* bet kam, kas paneigia jo išvadą. Jei kas nors paneigia, kad malonumas yra trokštamas, tada galime jo paklausti: „O ar tu jo netrokšti?" – ir iš anksto žinome, jog jis turėtų atsakyti „taip", po to pripažinti, kad malonumas yra trokštamas. Tačiau taip suprasti Millį ar iš tikrųjų kaip nors jį suprasti reikštų interpretuoti, tarsi jis traktuotų teiginį, kad visi žmonės trokšta malonumo, kaip atsitiktinį faktinį teiginį. Taip galėtų būti, jei *malonumas* būtų traktuojamas įvardijimu vieno iš daugelio galimų troškimo objektų, nes tai yra paprasčiausias pasakymas, tapatus pasakymui „ko tik trokšta žmonės", tada tas teiginys yra tuščia tautologija ir neatitinka Millio argumentuotės tikslų. Tačiau jei *malonumas* yra vieno ypatingo troškimų objekto pavadinimas (vynas, moterys, linksmybės) – o taip dažnai būna – tai, aišku, netiesa, kad visi žmonės to trokšta (puritonai netrokšta) arba kad tai vienintelis trokštamas tikslas. Būtent čia ir yra pagrindinės Millio koncepcijos miglotumas, kur jis įklimpsta, o ne perėjimas nuo *yra* prie *turėtų*.

Ankstesnės diskusijos metu atsirado kitas sunkumas. Aišku, kad net geriausiai ir palankiausiai interpretuojant didžiausios laimės didžiausiam

skaičiui koncepciją, pasitaiko tokių atvejų, kai vartodami ją kaip kriterijų turėtume rekomenduoti imtis tokių veiksmų, kurie aštriai konfliktuotų su tuo, ką mes įprastai manome turį daryti. Vėliau vienas utilitarizmo kritikas E. F. Carrittas išdėstė tipišką atvejį. Nekalto žmogaus pakorimas gali prisidėti prie viešosios laimės, jei patenkinamos kai kurios sąlygos: jei jo egzekutoriai, bet ne mes, viešai tiki, kad jis, sakykime, kaltas dėl žmogžudystės ir kad jo egzekucija bus lyg ir kitų drausminimo priemonė, ateityje apsaugosianti nuo mirties įvairius nekaltus žmones. Žinoma, pagal utilitaristinį požiūrį turėtume jį pakarti. Yra du galimi utilitaristiniai atsakymai į šią kritiką. Pirmasis būtų paprasčiausiai paneigti, kad toje situacijoje yra kas nors siaubingo. Žinoma, sunkiau palenkiamas utilitaristas galėtų sakyti, kad tai yra toks dalykas, kurį mes kartais turime daryti. Tame atsakyme filosofiniu požiūriu nėra nieko kritikuotino atskirai nuo likusio konteksto, nukreipto prieš utilitarizmą. Tačiau pavojus suprantamas tada, kai šis atsakymas susiejamas su protėjiška utilitaristų malonumo koncepcija. Tačiau leisdami naudingumo principui atmesti jau esamus mūsų principus – kad žmogus neturėtų būti kariamas už tai, ko nėra padaręs – pašaliname dar vieną kliūtį, kad bendros laimės koncepcija būtų vartojama leisti sau bet kokį niekšiškumą. Kad taip gali atsitikti, buvo pakankamai pademonstruota šiame amžiuje; ypač labai dorovingi žmonės yra linkę imtis totalitarizmo ir pateisinti dingstį atsisakyti dalyvauti dideliuose savo visuomenės nusikaltimuose, tokiuose kaip Aušvicas ar Hirosima. Tačiau galima būtų prieštarauti sakant, kad tai yra aiškiai dorovinis, o ne filosofinis utilitarizmo prieštaravimas. O į tai atsakyti galima paprastai: utilitarizmas, pretenduojantis pasiūlyti kriterijų, be kita ko, skirti gėrį ir blogio, iš tikrųjų siūlo revizuoti tas koncepcijas taip, kad jei jas priimtume, galėtume pripažinti, kad joks veiksmas, kad ir koks niekšiškas, pats savaime nėra blogas ar draustinas. Visus veiksmus reikia vertinti pagal jų pasekmes, o jeigu veiksmo pasekmės leistų pasiekti apskritai laimės, tai jis, ar tai būtų nekalto žmogaus nužudymas, ar vaikų prievartavimas, būtų pateisintas. Utilitarizmas yra mūsų pažiūrų ir koncepcijų revizionistinė analizė; ir svarbu būtų paklausti, ar ji apsaugotų tai, ką mes tomis pažiūromis ir koncepcijomis vertiname.

Antrasis paties Millio atsakymo būdas yra įrodinėti, kad teisingai suprastas utilitarizmas neleidžia veiksmų, kuriais mes paprastai baisimės. Taigi Millis įrodinėja, kad tik nešališkos teisingumo sistemos palaikymas, kai nekalti ir kalti gauna, ko nusipelnė, galėtų tarnauti bendrai laimei; bendriau šnekant, jis įrodinėja, kad pripažinti išimtis iš bendrai priimtų taisyklių reikštų susilpninti jų įtaką, o tai visuomet turi žalingų pasekmių. Vėliau utilitaris-

tai taip pat įrodinėjo, kad naudingumo principas ne visais atvejais yra kriterijus spręsti apie konkrečius veiksmus; tai dažnai yra greičiau kriterijus spręsti apie principus. Šis tvirtinimas buvo svarstomas labai sudėtinga forma, pasitelkus dviejų logiškai aiškių taisyklės tipų skirtumą: bendrąsias taisykles, kurios logiškai atsiranda po veiksmų, kuriuos rekomenduoja ar draudžia, ir veiklos taisykles, kurios apibrėžia veiksmų tipus ir logiškai atsiranda prieš aptariamus veiksmus. Pirmojo tipo taisyklės pavyzdys būtų draudimas vaikščioti per žolę. Vaikščiojimo ar nevaikščiojimo per žolę veiksmai logiškai eina prieš bet kokią tokio vaikščiojimo taisyklę. Antrojo tipo taisyklė, pavyzdžiui, būtų ta, kuri apibrėžia būdus, pagal kuriuos kriketo žaidėjas galėtų iškristi iš žaidimo. Koncepcija „iškristi" ir panašūs veiksmai apibūdinami tik taisyklėmis, apibrėžiančiomis veiklą, kuri yra kriketo žaidimas. Pirmojo tipo taisyklę galima pateikti sudėjus ar apibendrinus, kas yra tinkama ar draudžiama pagal bendrą kriterijų daugeliui konkrečių atvejų. Antrojo tipo taisyklė negali būti taip suprasta. Jos taikymas konkrečiais atvejais privalo – logiškai privalo – atsirasti po to, kai ji suformuluojama bendriausiu pavidalu. Įrodinėjama, kad taikydami šį skirtumą utilitaristams kilusiai problemai, pamatysime, kad problema gali kilti tik taikant pirmojo tipo taisyklę, tačiau šiuo atveju ji yra lengvai išsprendžiama. Jei daugeliu konkrečių atvejų suprantame, kad atlikti kokį nors veiksmą ar susilaikyti nuo konkretaus veiksmo atneša daugiausia laimės, tai savo atradimą galime apibendrinti bendrąja taisykle, rekomenduojančia arba draudžiančia tą veiksmą. Jei vėliau mes susiduriame su atveju, kai daryti tai, ką numato taisyklė, nesuteikia daugiausia laimės, tada turime nesvyruodami atmesti tą taisyklę, nes ji neturi galios ar įtakos, išskyrus tą, kuris atsiranda iš didžiausios laimės principo. Tačiau tai taikytina tik pirmajam taisyklės tipui.

Antrasis taisyklės tipas sudaro arba iš dalies sudaro tokią praktiką, kurią *kaip visumą* ir laikui bėgant, galima pateisinti apeliuojant į didžiausios laimės principą; tačiau negalima prašyti atmesti konkrečios taisyklės dėl to, kad konkrečiu atveju jos taikymas pažeidžia principą. Taisyklė šitaip susaistoma dėl sąsajų su praktika, o ne tiesiogiai pati su savimi, todėl ji skatina didžiausios laimės principą. Loginiu požiūriu netiktų klausti, ar konkrečią žaidimo taisyklę reikėtų atmesti konkrečiomis aplinkybėmis, kadangi jos taikymas pažeis didžiausios laimės principą; ir loginiu požiūriu netiktų prašyti, kad konkreti teisingumo taisyklė konkrečiomis aplinkybėmis būtų atmesta, nes tos taisyklės taikymas pažeis didžiausios laimės principą. Visa teisingumo sistema, o ne atskiros konkrečios detalės, yra priklausoma nuo naudingumo principo. Taigi leidimo pakarti nekaltą žmogų, kad konkrečiomis aplinky-

bėmis būtų išsaugota konkreti atgrasinimo priemonė, utilitarinis teisingumas visiškai nepateisina. Būtent teisinės praktikos visuma, sistemingai ginanti nekaltumą ir ne mažiau, susilaukia utilitarinio pateisinimo.

Ar tokia gynyba tenkina? Ar pavyksta parodyti, kad utilitarizmas gali būti lyginamas su mūsų įprastu tikėjimu teisingumu? Jis nepaiso to fakto, kad mes dažnai nepaklūstame teisingumo principams žmogaus laimės vardan ir savo nepaklusnumą pateisiname. Taigi kam nors gali nepavykti pranešti apie nusikaltimą ar nepavyksta nubausti nusikaltėlio dėl galimų pasekmių jo šeimai. Tas faktas, kad teisingumas yra sistemingas praktikos darinys, utilitaristų požiūriu įteisinamas kaip visuma, nėra nesuderinamas su atsirandančiais neatitikimais tarp teisingumo principų ir didžiausios laimės principo taikymo. Tada turime nutarti, kokį svorį suteiksime teisingumo principui; mums tokio nutarimo priimti nereikėtų, jei būtų kalbama apie vienintelio galutinio principo taikymą. Todėl tai, kokią vertę suteikiame teisingumui, nėra tiesiogiai išvedama iš mūsų prisirišimo prie naudingumo principo.

Taigi mėginimas tokiu būdu paremti utilitarizmą yra klaidingai suprastas mėginimas suteikti mūsų vertybėms klaidingą vienybę. Tokias pastangas lengva suprasti. Šiuolaikinės visuomenės individualizmas bei vis didėjantys ir vis labiau ardantys socialiniai pokyčiai sudaro situaciją, kai, daugėjant žmonių, doroviniam gyvenimui nesuteikiamas bendras pavidalas, o tik aiškiai sutartiniai principai, paveldėti iš įvairių šaltinių. Tokiomis aplinkybėmis viešo kriterijaus, naudojamo doroviniams ir vertinamiesiems nesutarimams ir konfliktams spręsti, poreikis dar labiau išaugtų ir jo laikytis būtų dar sunkiau. Naudingumo kriterijus, kuris, pasirodo, apima liberalų laimės idealą, atrodo, neturi atitikmenų, o tas faktas, kad laimės, kurią jis įkūnija, koncepcija yra tokia amorfiška ir taip pritaikoma, kad norisi labai sveikinti tuos, kurie ieško apeliacinio teismo spręsti vertinamuosius klausimus, kurie, jie gali būti tikri, bus sprendžiami jų pačių labui.

Joks filosofas geriau neatspindėjo devynioliktojo amžiaus Anglijos situacijos – o tam tikra prasme mes visi vis dar esame devynioliktame amžiuje – už Henry'į Sidgwicką. Sidgwickas yra jaudinanti figūra, kurio trūkumai paprastai yra amžiaus trūkumai. Jis buvo susirūpinęs, nes neteko savo krikščioniško tikėjimo mums nebūdingu būdu. Jo dorovės psichologija yra nesudėtinga, nes nesudėtinga buvo jo laikų psichologija. Savo dorovės filosofija jis taip pat atspindi savo amžių. Sidgwicko supratimu, dorovės filosofijos istorijai ankstesniame amžiuje labiausiai rūpėjo neatitikimas tarp utilitarizmo ir to, ką jis vadino intuityvizmu. Čia jis turėjo galvoje doktriną, kad pirminiai

doroviniai principai yra intuityvūs, tai Price'o doktrina, o dar anksčiau buvo Locke'o. Toliau randame paties utilitarizmo argumentą apie ryšį tarp asmeninės laimės siekio ir didžiausios laimės didžiausiam skaičiui siekio. Sidgwickas skausmingai patikrino visus galimus būdus, kaip asimiliuoti intuityvizmą ir utilitarizmą arba susieti privačios ir viešosios laimės tikslus. Tačiau galop lieka trys aiškūs dorovės šaltiniai. Aiškindamas etikos metodus Sidgwickas praleidžia kai kuriuos klausimus, tačiau likusiuosius aiškiai aptaria. Aiškinimo pagrindas yra jo laikmečio dorovinė sąmonė, kuri laikoma duotybe. Filosofija tampa iš esmės aiškinamoji, o ne kritikuojamoji veikla. Šiuo požiūriu Sidgwickas yra šmėkla, persekiojanti vėlesnių autorių raštus. Pripažindamas savo laikmečio utilitaristų sąmonę, jis ryškiai skiriasi nuo savo amžininkų T. H. Greeno ir F. H. Bradley'o.

Greenas ir Bradley's dažnai abu priskiriami Oxfordo idealistams; tačiau svarbu atminti, kad toks jųdviejų grupavimas yra vėlesnių jų kritikų darbas. Patys jie dirbo nepriklausomai, o jų darbų panašumai yra panašių uždavinių rezultatas. Abu buvo uolūs Kanto ir Hegelio studentai, abu siekia Kanto ir Hegelio darbuose surasti medžiagos, kuria galėtų atremti Hume'o ir Millio kritiką. Abu remiasi graikų kaip ir vokiečių filosofija. Tačiau Greenui greičiausiai padarė įtakos Rousseau kur kas labiau, negu kiti autoriai, tuo tarpu Bradley'o darbuose Rousseau pėdsakas menkas. Filosofinės Greeno pažiūros buvo glaudžiai susijusios su jo įsipareigojimais socialinei ir švietimo reformai, tuo tarpu Bradley's buvo filosofijos atsiskyrėlis.

Ir Greenas, ir Bradley's atsisako utilitarinio individualizmo. Utilitaristai visuomenę įsivaizduoja kaip grupę individų, kurių kiekvienas turi aiškius savo troškimus ir iš jų atsirandančius tikslus. Bendri tikslai ir socialinės normos yra individų kompromisų ir susitarimų produktas: viešoji gerovė yra privačių asmenų gerovės bendra suma. Ir Greenas, ir Bradley's liaujasi tai vaizduoti tiek utilitaristine, tiek socialine sutartimi. Abu pripažįsta, kad individas randa savo tikslus ir troškimus taisyklių ribojamuose santykiuose su kitais žmonėmis. Jis atranda save, identifikuoja save pasitelkdamas santykius, kuriais iš dalies apibūdinami jo tikslai. Po to individas turi pasirinkti; savo troškimus jis gali vertinti įvairiais būdais. Tačiau jo prigimtis, taip pat ir jo troškimai nėra ikisocialiniai.

Jei imamasi tokios argumentacijos, reikėtų klausimą apie dorovės santykį su socialine struktūra svarstyti rimčiau ir smulkiau. Tačiau ir Greenas, ir Bradley's individą patalpina ne tik į socialinį, bet ir į metafizinį kontekstą. Tiksliau, jie atlieka socialinę analizę labai metafiziškai. Norint išsiaiškinti, ką tai reiškia, reikia panagrinėti pagrindines kiekvieno jų temas. Pavyzdžiui,

Bradley's kelia klausimą: kodėl aš turėčiau būti doras? – klausimą, kurį pasirenka vienos iš savo *Etikos studijų* viršeliui, kad į jį atsakytų, jog toks, koks iškeltas, klausimas netinkamas. Juo lyg ir pasakoma, kad už dorovės yra tikslas, kuriam įvykdyti dorovė yra tik priemonė. Tačiau *iš* dorovinės sąmonės galime suprasti, kad dorovė turi tikslą, tikslą ne už dorovės ribų, bet kuris yra pati dorovė, aukščiausio lygmens, įtvirtinta kaip visuma. Aš pats įsitvirtinu kaip visuma veiksmais, kurie išjudina ir paskatina būti geresniam ir aukštesniam nei jau esu; todėl principai, kuriuos aš siekiu pripažinti, pasirodo besą mano elgesiu reiškiami principai. Bet kokiomis pasirinkimo iš alternatyvų aplinkybėmis aš įtvirtinu save pirmiausia tiek, kiek suvokiu save atskirai nuo dviejų alternatyvų ir priešinuosi joms; antra, sąmoningai pasirenku vieną alternatyvą ir su ja susitapatinu, taip įkūniju visą save konkrečia forma. Tai Bradley's vadina „konkrečia visuotinybe", visuotinės svarbos sprendimu, kuris tapo konkretus įgyvendintoje individo veikloje.

„Aš" tobulėja tol, kol visiškai save realizuoja tapdamas begalinės visumos dalimi ir taip peržengdamas savo paties ribas. „Sunku būti ribotam ir todėl nebūti visuma, o ką reikia daryti, kad save praplėstum ir taptum visuma? Atsakymas – būti visumos nariu. Čia tavo asmeninis „aš", tavo baigtinumas liaujasi egzistavęs kaip toks, jis tampa organizmo funkcija. Privalai būti ne tik visumos dalele, greičiau nariu, ir tai turi žinoti ir prisiversti."

Kas ta visuma, kurioje individas privalo save realizuoti? Į šį klausimą gauname ne visai nuoseklų atsakymą, tačiau bent dalelė jo yra tolesniame *Etikos studijų* skyriuje „Mano stacija ir jos pareigos". Jau ankstesnėse esė Bradley's yra užsipuolęs požiūrį, kad dorovinė sąmonė mums iškelia tokį tikslą, kuris gali būti arba savitikslis malonumas, arba pareiga. Jo pagrindas nutraukti ryšius su Benthamo utilitarizmu ir su kantizmu iš dalies yra kitoks, iš dalies – tas pats. Pavyzdžiui, jis įrodinėja, kad malonumas iškyla virš trokštamo tikslo ir taip negali tapti tikslu; jis įrodinėja, kad, Kanto požiūriu, pareiga pasiūloma tikslu tam *aš*, kurį sudaro troškimai ir polinkiai, taigi pareiga jo nedomina, negali būti jo tikslu. Tačiau abiem atvejais jis įrodinėja, kad siūlomas tikslas yra per daug bendras ir abstraktus; formuluotėmis, tokiomis kaip Kanto ar Benthamo, mėginama iškelti įvairius tikslus, kurių skirtingomis sąlygomis ir skirtingu laiku siekia žmonės juos apibūdindami vienodai, šitaip pateikdami formulę, kuri galų gale yra be turinio. Kadangi ji apima viską, ko *galėtų* siekti žmogus, ji nenustato nieko, ko jis *privalo* siekti, jei jis iš tikrųjų siekia išlaisvinti savo dorovinę sąmonę.

Bradley'o pateikiamas tikslas yra surasti savo staciją ir atlikti savo pareigas. Tos pareigos būtų ypatingos ir konkrečios. Bradley's daro prielaidą, kad

galima tam tikra prasme pasirinkti, kokią gyvenimo staciją pripildyti; tačiau pasirinkus staciją klausimas, kokias pareigas su ja susieti, nesuteikia pasirinkimo. Tai svarbu, nes tas tikslas yra objektyvus tikslas, o ne pasirinktasis tikslas, ir galima tikėtis per jį realizuoti savo individualumą. Ne visai aišku, ką Bradley's nori tuo pasakyti, tačiau iš dalies jis pabrėžia vieną svarbų dalyką, kad bet kokie kriterijai, kuriais vadovaudamasis sprendžiu apie savo dorovinį tobulėjimą, turi būti tokie kriterijai, kurių autoritetas atsiranda ne dėl mano pasirinkimo, o dėl kažko kita. Jeigu mano pasirinkimas yra didžiausias autoritetas, aš galų gale žaidžiu savo uždarą arbitražinį žaidimą su visapuse dvasine kantrybe, ir jei iš pirmo karto man nepasiseka, norėdamas galiu sau leisti begalę kartų mėginti. Be to, norėdamas pripildyti gyvenimo staciją, galiu naudotis kiekviena savo prigimties dalimi; taip įveikiu Kanto pareigos ir polinkių padalijimą.

Bradley's greičiau ne tvirtina, o numato, kad doroviniam žodynui gali būti suteikta nuosekli prasmė socialinio gyvenimo formos kontekste, kuriame vaidmenys ir funkcijos yra griežtai apibrėžti ir, be to, tokia forma, kuria žmonės įgyvendina savo gyvenimo esmę pagal tuos vaidmenis ir funkcijas. Bet ar dar tokių visuomenių yra? Sociologai, panašiai kaip ir svarstė Bradley's, dažnai pabrėždavo skirtumą tarp naujųjų laikų individualistinės visuomenės, kurioje žmogaus gyvenimas ir statusas gali skirtis nuo įvairių jo funkcijų ir vaidmenų, ir ankstesnių, labiau integruotų visuomenės formų, kur žmogus gali pripildyti savo gyvenimo staciją. Kad Bradley's sugeba nekelti tokio tipo klausimų, greičiausiai priklauso nuo jo sugebėjimo pereiti į metafizinį kalbėjimo stilių, kuriame realybės pobūdis užtikrina jo tezę apie dorovę.

Tai nėra visiškai teisinga, bet vis tiek teisinga, kalbant apie T. H. Greeną. Jis pasąmonėje suprato, kad jo dorovės tikslams reikia tam tikro pobūdžio visuomenės. Tačiau jo metafizinis būdas leidžia jam pereiti nuo tokio požiūrio, kad visuomenė turi būti Rousseau tipo racionalios bendrosios valios lokacija, prie požiūrio, kad gilumoje visuomenė *iš tikrųjų* tokia ir yra. Dėl to, kad Greenas dalyvavo politikoje, jis yra labiau susivokęs visuomenėje nei Bradley's. Jis įkopė į filosofų sceną kaip švietėjas tuo laiku, kai liberalūs jauni valdančiosios klasės žmonės dorovės požiūriu buvo sąžiningesni dėl to, kad buvo auklėjami evangelikų namuose Arnoldo tipo mokytojų, kurie niekaip negalėjo priimti romantiškojo Dizraelio torizmo ir ieškojo pagrindo, kuris suteiktų jų gyvenimui prasmės. Greeno mokiniai Balliolo koledže į civilinę tarnybą, bažnyčią, politiką, į patį kabinetą – vienas jų buvo liberalų premjeras – įvedė įsitikinimą, kad su liberaliuoju individualizmu gali susidoroti patys li-

beralai. Greenas buvo valstybės veržimosi į tokias sferas, kaip socialinė gerovė ir švietimas, apaštalas; jis galėjo toks būti, nes valstybėje matė tokio aukštesniojo aš įsikūnijimą, kurio realizavimas yra mūsų dorovės tikslas.

Greeno *Etikos prolegomenų* argumentacija remiasi išsamia žmogiškosios prigimties analize, skirta parodyti, kad žmogaus būtis nėra paaiškinama vien tik prigimties įstatymais. Apmąstymai apie tikslingą ir sąmoningą žmogaus būties pobūdį mums atskleidžia savęs suvokimą kaip protingų būtybių ir protingų būtybių visuomenės narių, kurių galutinis pasitenkinimas negali būti vien tik fizinis ir laikinas. Kas tada yra humanistinis gėris? Mes jį pažįstame tik iš dalies, nes mūsų sugebėjimai jį realizuoti patys yra tik iš dalies realizuoti. Šiuolaikinė dorovinė sąmonė yra jos aukščiausių laimėjimų iki šių dienų pasiekimas. Kantas buvo teisus manydamas, kad vienas besąlyginis gėris yra gera valia; tačiau klydo labai abstrakčiai jį apibūdindamas. Gera valia pasireiškia troškimu kuriant didesnį gėrį peržengti esamą dorovinę sąmonę; kiekvienas geros valios pasireiškimas yra sukūrimas tokios gyvenimo formos, kurią galima apibūdinti kaip „graikų dorybių klasifikaciją". Gera valia apibūdinama kaip „valia žinoti, kas yra tiesa, daryti, kas gražu, iškęsti skausmą ir baimę, ištverti malonumo gundymus kokios nors humanistinės visuomenės formos labui".

Greenas apibūdina gėrį pagal socialinio gyvenimo formą, net jei tas apibūdinimas yra labai abstraktus, tačiau leidžia jam išvengti bent jau individualistinių keblumų dėl egoizmo ir altruizmo. „Tikro gėrio idėja neleidžia atskirti gėrio sau ir gėrio kitiems" tiesiog dėl to, kad jį sudaro socialinio gyvenimo forma, kai skirtingi individai atlieka savo vaidmenis. Individas atranda *savo* gėrio per gyvenimo formą, kuri yra pirminė jo paties atžvilgiu.

Tačiau ar Greenas vaizduoja tai, kas iš tikrųjų egzistuoja? Aišku, ne. Ar jis apibūdina idealią padėtį, kurios reikėtų siekti? Tik iš dalies, nes tiki, kad idealas slypi tikrovėje. Kaip ir Bradley's, jis aiškiai pasako, kad dorovės žodyno neįmanoma suprasti neatsižvelgiant į tam tikrą socialinio gyvenimo pobūdį; jo, kaip ir Bradley'io, metafizinis stilius leidžia išvengti klausimo apie santykį tarp socialinio gyvenimo formos ir socialinio gyvenimo, kuris buvo būdingas devynioliktojo amžiaus Vakarų Europai. Tačiau Bradley's ir Greenas bent jau priverčia mus šiais klausimais susimąstyti. Jų pasekėjams dvidešimtajame amžiuje teko rašyti taip, lyg dorovė, o drauge su ja ir dorovės filosofija, egzistavo atskirai nuo bet kokių konkrečių socialinių formų.

XVIII skyrius

ŠIUOLAIKINĖ DOROVĖS FILOSOFIJA

Šiuolaikinė dorovės filosofija prasideda ramia apokalipsine nata. Aiškinama, kad dorovės filosofams iki šiol nepavyko aiškiai atsakyti į savo keliamus klausimus, nes jiems patiems tie klausimai buvo neaiškūs. Jiems nepavyko atskirti tokių klausimų: kokius veiksmus turėtume atlikti? ir kokie dalykai turėtų egzistuoti patys savaime? Galop šie dalykai atskiriami, arba bent taip aiškinama G. E. Moore'o knygos *Principia Ethica* pratarmėje. Dabar galima buvo tikėtis, kad problemos bus išspręstos. Visa tai vyko 1903 metais.

Atsakymas į klausimą, kokius veiksmus turėtume atlikti, yra šis: „tokius, dėl kurių visatoje atsiras daugiau gėrio, negu būtų įmanoma pasiekti kokiu nors kitu būdu". Taip mes priversti klausti, kokie dalykai yra geri, kokie dalykai turėtų egzistuoti patys savaime. Moore'as aiškina, kad daiktai, kurie egzistuoja patys savaime, yra tie, kuriuos vadiname gerais savaime. Kaip mums žinoti, kas yra geras savaime? Atsakymas yra tas, kad negalime nepažinti gėrio savaime ypatybės su ja susidūrę. Teiginių apie tai, kas yra geras savaime – priešingai, negu geras tik kaip priemonė kam nors geram savaime, – neįmanoma nei įrodyti, nei atmesti. Taip yra todėl, kad *geras* yra paprastos, neanalizuojamos ypatybės pavadinimas, kurią Moore'as vadina „nenatūralia", nes jos neįmanoma sutapatinti su jokia natūralia savybe. Moore'o manymu, *geras* yra neapibrėžiamas iš dalies dėl analogijos tarp *gero* ir *geltono*, kurią jis pateikia svarstyti, ir iš dalies atsižvelgiant į įrodymo nuoseklumą dėl pasekmių, jei *gerą* laikytume apibrėžiamu. Tačiau tiek analogija, tiek įrodymas iš dalies priklauso nuo įdomios reikšmės, kurią jis suteikia *definicijai.* Jis mano, kad apibrėžti reiškia sudėtingą visumą išskaidyti į sudedamąsias dalis. Taigi *arklio* definicija būtų teiginys, kuriuo siekiama pasakyti, kad jis turi keturias kojas, galvą, širdį, kepenis etc., visos jo dalys apibrėžtais ryšiais susijusios viena su kita. (Moore'as pripažįsta ir kitas *definicijos* reikšmes, tačiau tyčia jas atideda į šalį.) Taigi jei tai laikoma *definicija,* nesun-

ku sutikti, kad *geras* yra neapibrėžiamas, tačiau ši *definicijos* prasmė yra tokia idiosinkrazinė, kad nieko nelaimime. Moore'as taip pat mėgina primesti savo atvejį apeliuodamas į tai, ką mes tariamai turime pripažinti, kai duotoji sąvoka yra „prieš" mūsų protą. Jis sako, kad jei mes svarstytume apie *geras* ir, sakykime, *malonus* ar kokią kitą sąvoką, su kuria būtume linkę supainioti *gerą*, pamatysime, kad „prieš savo protą turime dvi skirtingas sąvokas". Tą techniką, kai koncepcijos laikomos lyg ir prieš šviesą, įtvirtino Moore'o šaltakraujiško tvirtinimo metodas. Knygoje *Principia Ethica*, ko gera, galime rasti mažiau tvirtų ir tikriausiai neleistinų tvirtinimų, nei kokioje kitoje dorovės filosofijos knygoje, tačiau jie pateikiami taip mandagiai, nors ir kiek per daug užtikrintai, kad, atrodo, būtų beveik storžieviška nesutikti. Tačiau koks *yra* tas Moore'o atvejis?

Iš pradžių Moore'o analogija tarp *geltono* ir *gero* remiasi jo definicijos sąvoka. „Geltonas ir geras, sakykime, yra nesudėtingi: tai sąvokos, iš kurių sudaromos definicijos ir kurių dėka formuojasi tolesnių definicijų galia." Be to, kaip negalime sutapatinti *geltono* reikšmės su fizinėmis šviesos savybėmis, sukuriančiomis geltonos spalvos matymo efektą, taip negalime sutapatinti *gero* reikšmės su konkrečiomis natūraliomis savybėmis, siejamomis su gėriu. Gali būti, kad visoks „gėris" būtų malonus, lygiai kaip visa geltona šviesa yra tam tikro ilgio bangos, tačiau iš to neišplaukia, kad *geras* reiškia tai, ką ir *malonus*, arba ne daugiau, nei iš to, kad *geltonas* reiškia tą patį kaip „tam tikro ilgio bangų šviesa".

Vienas tikras Moore'o argumentas vartojamas parodyti, kad *geras* negali būti bet kokios sudėtingos visumos pavadinimas. Kad ir kaip būtų apibrėžiama tokia visuma, visuomet galime signifikuodami paklausti, ar ji pati savaime yra gera. Tokį argumentą galime pateikti ne tik prieš pastangas apibrėžti *gėrį* kaip sudėtingos visumos pavadinimą, bet ir prieš pastangas apskritai jį apibrėžti. Sakykime, aš sutapatinu *gėrį* su *malonumu*. Mano klaidą galima pademonstruoti parodant, kad apie malonumą ar kažką malonaus visuomet galiu paklausti, ar tai yra gerai? Tačiau jei *geras* įvardytų tą pačią ypatybę, kaip ir *malonus*, klausimas, ar tai, kas malonu, yra gera, būtų tolygus klausimui, ar tai, kas malonu – malonu? – t.y. būtų tuščias ir tautologiškas.

Moore'as suformuluoja šį argumentą norėdamas atsikirsti hedonistams, kurie, jo supratimu, laikosi dviejų nesuderinamų pozicijų: jie mano, kad malonumas yra geras, iš tikrųjų – *gėris*, kuris turi reikšmingą ir netautologišką prasmę; ir jie demonstratyviai pareiškia įtikinėdami, kad *geras* nieko daugiau nereiškia, negu kad *malonus*. Tačiau pirmoji pozicija reikalauja, kad teiginį

„malonumas yra geras" suprastume analitiškai. Tačiau abu dalykai vienu metu neįmanomi. Todėl hedonistinė pozicija sugriūva. Tačiau, žinoma, ji sugriūva tik tiems hedonistams, kurie yra nepakankamai išmintingi, kad stengtųsi laikytis vienos pozicijos.

Filosofai, kuriuos dažniausiai kritikuoja Moore'as, yra J. S. Millis ir Herbertas Spenceris. Millio atveju, Moore'o kritika yra nukreipta ne ta kryptimi, tik todėl, kad jis Millio *gėrio* definiciją perskaito *malonus* reikšme, tuo tarpu Millis daugių daugiausia sako, kad malonumas pateikia mums tik gėrio kriterijų. Dabar yra beveik įprasta pripažinti, kad Moore'as iškreipė Millį; tai matas, kiek šiuolaikiniai filosofai skaito Millį, bet neskaito Spencerio, ir, vadinasi, nepripažįsta, kad Moore'as taip pat neteisingai interpretavo ir Spencerį. Moore'as kaltina Spencerį, neva galvojusį, jog *geras* reiškia tą patį, kaip ir „labiau išsivystęs". Tačiau Spencerio pozicija buvo daug sudėtingesnė, o gal ir visai neįtikinama. Pirma, Spenceris manė, kad žmonių visuomenė išsivystė kaip žmonių rūšis ir kad išties rūšies ir visuomenės evoliuciją galima išdėstyti vienoje kontinualioje skalėje. Antra, jis tikėjo, kad kuo aukščiau toje skalėje yra visuomenė, tuo idealesnė jos dorovė; o trečia, poelgiais vis labiau linkstama išsaugoti gyvenimą, manant, kad gyvenime, ypač kylant prie idealo, yra daugiau malonumo nei skausmo. Kaip ir Millis, Spenceris dėl nerūpestingumo kartais galėjo sudaryti įspūdį, kad buvo beapibrėžiantis dorovės žodyną. Tačiau tikrasis Herbertas Spenceris yra tiek nutolęs nuo Moore'o aprašomo šiaudadvasio, kaip ir tikrasis J. S. Millis.[62]

Tai doktrinai, pagal kurią *gėris* buvo prigimtinės savybės pavadinimas, Moore'as suteikė „prigimtinio suklydimo" pavadinimą. Moore'o supratimu, suklystama dėl pastangų laikyti *gėrį* nuosavybės pavadinimu, atpažįstamu ir bet kaip kitaip jį apibūdinus. *Gėris* negali reikšti „kaip įsako Dievas", kaip ir negali reikšti *malonus,* dėl tos pačios priežasties pasakymą „prigimtinis suklydimas" perėmė šalininkai tokio požiūrio, pagal kurį *turėtų* logiškai neišvedama iš *yra;* tačiau nors pastaroji doktrina yra Moore'o doktrinos pasekmė, ji nėra tokia pati.

Ar *geras* yra paprastos, neanalizuojamos savybės pavadinimas? Doktrinai, pagal kurią taip yra, yra bent du įtikinami prieštaravimai. Pirmasis tas, kad galime suprantamai vartoti savybės pavadinimą tik tada, kai esame susipažinę su įprastu savybės pavyzdžiu, kuris mums leidžia suprasti, ar kitais atvejais ji yra ar jos nėra. Paprastos savybės, tokios kaip geltona, atveju galime vartoti įprastus spalvos pavyzdžius, kad atpažintume kitus geltonumo atvejus. Bet kaip išmokę atpažinti gerą draugą galime atpažinti gerą laikrodį? Tačiau jei Moore'as teisus, ta pati paprasta savybė būdinga abiem atve-

jais. Į tai Moore'o mokinys galėtų atsakyti, kad savo pavyzdžiu mes supainiojame klausimą. Geras laikrodis nėra geras „savaime". Tačiau kaip tokiu atveju mes atpažįstame gerą savaime? Vienintelis Moore'o atsakymas yra tas, kad mes tiesiog atpažįstame, ir tiek. Kitaip tariant, Moore'o apibūdinimas galėtų pasiekti suprantamumo lygmenį, jei jį papildytų aiškinimas, kaip išmokstama *gėrio* reikšmės, bei santykio tarp jo išmokimo kitų atvejų atžvilgiu, ir žinojimo, kaip jį taikyti kitais atvejais, aiškinimas.

Antrasis prieštaravimas tas, kad Moore'o aiškinime visiškai neaišku ir nepaaiškinta, kodėl kieno nors gerumas turėtų mums suteikti priežastį veiksmui. Analogija su geltona spalva jo teiginiui čia pridaro tiek sunkumų, kiek kitur padeda. Galima įsivaizduoti žinovą, turintį ypatingą polinkį geltoniems objektams, kuriam kieno nors geltonumas būtų priežastis tai įsigyti; tačiau kieno nors „gerumas" vargu ar gali būti priežastis veikti vien tik turintiems žinovo susidomėjimą gerumu. Bet koks *gėrio* analizavimas, būdamas kompetentingas, turėtų jį glaudžiai sieti su poelgiais ir paaiškinti, kodėl vadinti ką nors geru visuomet reiškia priežastį jo atžvilgiu vienaip, o ne kitaip veikti.

Gėrio jungimas su veiksmu yra svarbiausia kitos, būtent Johno Dewey'io dvidešimtojo amžiaus vaisingos dorovės filosofijos dorybė. Dewey'iui pavojingiausi spąstai visoje epistemologijoje yra polinkis mūsų pažinimą atsieti tiek nuo metodų, kurių dėka mes jį įgijome, tiek nuo jo naudojimo. Kad ir koks būtų tas mūsų pažinimas, įgijome jį, nes turėjome tam tikrų tikslų, o to pažinimo esmė yra neatsiejama nuo mūsų ateities ketinimų. Visas protas yra tik praktinis protas. Dorovės pažinimas yra ne atskira pažinimo šaka; tai paprasčiausiai pažinimas, kurį mes turime – fizikos, biologijos, istorijos arba kitko, atsižvelgiant į tuos ketinimus. Ką nors apibūdinti kaip gėrį reiškia sakyti, kad tai apvainikuos mūsų ketinimus pasitenkinimu. Kaip priemonę ar kaip tikslą? Kaip abu. Dewey'iui rūpi pabrėžti tai, ką jis laiko gėrio, kaip priemonės, ir gėrio, kaip tikslo, tarpusavio santykio pobūdžiu. Reikėtų laikytis kuo atokiau nuo Moore'o gėrio savaime koncepcijos su aiškiu priemonės ir tikslo skyrimu. Dewey's susikaupia ties agentu, o Moore'ui labiau rūpi stebėtojas. Dewey's beveik neparodo skirtumo tarp fakto ir vertybės, tarp *yra* ir *turėtų būti*, o Moore'as tuos skirtumus išryškina. Dewey's mano, kad pasirinkdami mes vadovaujamės svarstymais paprastais empiriniais teiginiais, kuriais numatome agento tikslų ir interesų kryptį ir kurie nesiskiria, o iš tiesų *yra* empirinės analizės teiginiai. Kad Dewey's neturėjo didesnės įtakos, ypač Anglijoje, greičiausiai paaiškinama tuo faktu, kad jis taip retai atkreipia dėmesį į problemą, kuri ir šiame amžiuje tebėra anglosaksų

dorovės filosofijos centre, tai dorovės predikatų reikšmės problema. Didžiausią įtaką Dewey's yra padaręs netiesiogiai, dalyvaudamas diskusijoje, kuri kilo dėl Moore'o.

Tiesioginiai Moore'o pasekėjai buvo dvejopi. Vieni tęsė Moore'o filosofijos kryptį, tai vadinami intuityvistai, tokie kaip Prichardas, Rossas ir Carrittas. Reikėtų pažymėti, kad iš tikrųjų šie rašytojai neperėmė Moore'o pažiūrų, jos susiformavo nepriklausomai, ir kad jų darbų vertė yra ne tik ta, kiek įtikinamai jie išdėstė savo pažiūras. Pavyzdžiui, Carrittas bus atsimenamas dėl savo, kaip utilitarizmo kritiko, galių (kaip ir dėl savo estetikos veikalų). Būtent tokia tvarka šie rašytojai buvo įvardyti tekste, kuris savo ruožtu buvo toks pat dramatiškas, kaip ir *Principia Ethica*; tai buvo 1912 metais parašytas H. A. Prichardo straipsnis, pavadintas „Ar dorovės filosofija paremta klaida?" Prichardas imasi užduoties, kurią dorovės filosofija suformulavo taip, jog reikia priežasties arba įteisinimo, kad tai, ką mes laikome savo pareiga, iš tiesų yra mūsų pareiga. Tačiau jis įrodinėja, kad tokios priežasties ar įteisinimo poreikis yra visiškai netinkamai suprastas. Gindamas savo poziciją galop jis pateikia dvejopą paaiškinimą. Aš galiu mėginti pateisinti požiūrį, kad kas nors yra mano pareiga, parodydamas, kad tai yra mano labui ar man suteiktų laimės. Bet jeigu tai man yra priežastis, tai to, kas turėtų būti mano pareiga, visiškai nelaikau *pareiga*. Kadangi tai, ką atlieku, atlieku savo labui, vadinasi, neatlieku kaip pareigos. Arba aš galiu pamėginti įteisinti požiūrį, kad kas nors yra mano pareiga, parodydamas, kad ją atlikti reikštų sukurti ką nors gero. Bet – kaip sako Prichardas – tai, kad kas nors yra gera, nereiškia, kad aš privalau tai atlikti. Pirmojo tipo argumentas pradedamas nuo sąrašo, kurį Prichardas turbūt laiko vieninteliu galimu tariamu pateisinimu. Antrojo tipo argumentu jis apeliuoja į tai, ką turėtume visi tariamai suvokti. Sakoma, kad pareiga suprantama iš karto ir ja neabejojama, ir todėl tam supratimui paremti nereikia jokių priežasčių.

Ryškus Prichardo bruožas, būdingas ir Moore'ui bei kitiems intuityvistams, tas, kaip jie supranta *gėrį, blogį, teisumą, privalomumą* ir likusį dorovės žodyną, lyg jis būtų atsiradęs iš visiškai tvirtų vertybių ir paprasčiausios analizės. Todėl nekyla abejonių, kad dėl to Prichardo darbuose paprastų tvirtinimų yra daugiau negu įrodinėjimo. Kitų intuityvistų darbuose, pavyzdžiui, sero Davido Rosso, kuris mano, kad mes turime nepriklausomą „teisingumo" ir „gerumo" nuojautą, argumentacijos standartai daug aukštesni. Tačiau visi intuityvistai susiduria su vienu sunkumu: jie tiesiog savo nuožiūra pasakoja mums apie tai, ką mes jau žinome. Dėl to, kad jie kartais nesutinka su tuo, ką mes visi jau žinome, tampa ne tokie nuobodūs, tačiau mažiau įtikina.

Du galingiausi intuityvizmo kritikai buvo R. G. Collingwoodas ir A. J. Ayeris. Collingwoodas, kuris puolė ir kitus šiuolaikinius etikos autorius, bardamas, kad jiems trūksta istoriškumo, kad jie linkę manyti Platoną, Kantą ir pačius save prisidėjus prie vienintelės diskusijos apie vienintelį dalyką, vartojant vienintelį nekintamą žodyną. Savo *Autobiografijoje* jis sako, kad jie yra kaip žmonės, kurie verčia graikišką žodį *τριήρηζ* žodžiu „garlaivis", o kai jiems pasakoma, kad bruožai, kuriais graikai žymi *τριήρηζ*, yra visiškai nebūdingi garlaiviui, jie atsako, kad tai kaip tik atskleidžia, kokių keistų ir klaidingų minčių apie garlaivius turėjo graikai. Anot Collingwoodo *Autobiografijos*, mes turėtume suprasti dorovines ir kitas koncepcijas labiau atsižvelgdami į besivystančią istorinę seką. Ką tai galėtų reikšti, aš aptarsiu šiame skyriuje truputį vėliau.

Ayerio intuityvizmo kritika turi visiškai kitokias šaknis. Savo darbe *Kalba, tiesa ir logika* jis atgaivino kai kurias Hume'o mintis, tačiau loginio pozityvizmo pažinimo teorijos kontekstu. Taigi dorovės sprendimai yra suprantami pagal trejopą sprendimų klasifikaciją: loginę, faktinę ir emocinę. Pirmajai klasei priklauso loginės ir matematinės tiesos, kurios laikomos analitinėmis; į antrąją patenka empiriškai patikrinamo ir klastojamo mokslo ir sveiko proto faktinio pažinimo tiesos. Trečioji klasė būtinai atrodys kaip likutinė kategorija, kratinys, kuriam priskiriama tai, kas nepriklauso nei logikai, nei mokslui. Šioje kategorijoje atsiranda ir etika, ir teologija, ir pakanka vien šio fakto, kad apie tokią klasifikaciją imtume galvoti įtariai. Jau vien iš paviršiaus matyti, kad teiginiai apie visagalės būtybės ketinimus ir darbus aiškiai negali priklausyti tai pačiai klasei, kaip sprendimai apie pareigą ar tai, kas yra gera. Tačiau mes lengvai galime atskirti emotyvistinę dorovės sprendimo teoriją nuo šios abejotinos klasifikacijos; tereikia išsaugoti skirtumą tarp fakto ir emocijos. Tokio pobūdžio žymiausias emotyvizmo šalininkas yra C. L. Stevensonas. Stevensono veikalas smarkiai įtakotas ir Moore'o, ir Dewey'io, ir kitų, ir jo pažiūros yra lengviau suprantamos grįžtant prie Moore'o.

Anksčiau esu sakęs, kad Moore'as turėjo dviejų tipų pasekėjus, vieni jų buvo intuityvistai. Jie ir toliau filosofiškai apeliuoja į tai, ką mes visi apie dorovės dalykus tariamai pripažįstame. Bet pačiam Moore'ui, be viso kito, rūpėjo išsiaiškinti *filosofinę* painiavą dėl gerumo koncepcijos, kad jis galėtų pereiti prie kitos užduoties ir pasakyti, kurie dalykai iš tikrųjų yra geri. Skyriuje apie poelgius jis aiškiai pasako, kad teisingas veiksmas yra vertingas tik kaip priemonė pasiekti gėriui. Skyriuje apie Idealą, Moore'as pasako, kas yra gėris. „Jei jau klausimą aiškiai suprantame, atsakymas bendrais bruožais į jį at-

rodo esąs toks akivaizdus, kad atsiranda rizika, kad jis taps banalybe. Vertingiausi dalykai, apie kuriuos mes žinome ar galime įsivaizduoti, yra kai kurios sąmonės būsenos, kurias bendrais bruožais galime apibūdinti kaip žmogiškojo bendravimo malonumus ir džiaugsmą dėl gražių objektų." J. M. Keynesas yra mums pasakojęs, kaip šis asmeninių ryšių bei grožio pranašumo požiūris užklupo kartą, atėjusią iškart po Moore'o, su visa apsireiškimo jėga. Beveik po pusės amžiaus Kaynesas rašė: „Nematau prasmės, kodėl turėčiau atsisakyti pagrindinių *Principia Ethica* dėstomų intuityvių pagrindų, nors jų yra per mažai ir jie per siauri, kad būtų pritaikomi realiai patirčiai. Tai, kad jie pagrindžia patirtį visiškai nepriklausomai nuo išorinių įvykių, tapo dar vienu guodžiamu dalyku, nepaisant to, kad šiandien nepajudinamo individualizmo sąlygomis kiekvienam neįmanoma saugiai gyventi, o tai buvo neįprastas ankstyvojo Edvardo valdymo laikotarpio pasiekimas". Viskas, žinoma, priklausė nuo to, kas yra tas „kiekvienas" ir kokiai socialinei klasei jis priklauso? Moore'o garbinamos vertybės greičiau priklauso privačiam, o ne viešajam gyvenimui ir, nors ypač svarbios, neapima tokių vertybių, kurios yra susijusios su intelektualiais tyrimais ir darbu. Moore'o vertybės priklauso apsaugotam laisvalaikiui, nors siauras ir klasinis jo pažiūrų pobūdis labiau išaiškėja iš to, ką jis atmeta, o ne iš to, ką jis vertina. Šį Moore'o bruožą verta pakomentuoti norint išryškinti faktą, kad tos pažiūros nėra neprieštaringos, kaip jis yra aiškiai numanęs. Moore'as derina labai prieštaringus dorovės požiūrius ir remiasi akivaizdžiai paprastu stebėjimu norėdamas juos atskleisti. Kaynesas atsiminimuose, *Mano ankstyvosios pažiūros*, cituotuose aukščiau, pateikia įžvalgų tolesnio Moore'o mokinių elgesio aiškinimą. Jie palygintų galimas alternatyvias situacijas ir rimtai patyrinėtų, kur buvo daugiausia gėrio, apžvelgdami kiekvieną iš eilės ir jas lygindami. Tada paskelbtų, ką „matė".

Tokioje ypač homogeniškoje grupėje, kaip Moore'o mokiniai, galima pasiekti gana didelio skirtingų žmonių „matymo" suderinamumo. Tačiau ant scenos pasirodžius D. H. Lawrence'ui, kuris labai aistringai pasisakė prieš šios grupės pažiūras, tapo aišku, kad metus iššūkį jų vertinimams, jų pačių pozicija nesuteiktų jiems galimybės argumentuoti, o tik iš naujo savo pažiūras peržiūrėti ir vėl patvirtinti. Kadangi iš tikrųjų nėra tokios paprastos, neprigimtinės savybės, kurią įvardija *gėris*, visas procesas yra tik rafinuotas žaidimas apgaule. Nebūtų neteisinga pastebėti, kad grupė pasitelkė Moore'o filosofinę teoriją norėdami savo reiškiamoms pažiūroms suteikti autoritetą, kurio kitu būdu jos nebūtų įgavusios.

„Tačiau jei Moore'o teikiamos savybės nėra, tai visa, ką jie gali padaryti,

yra išreikšti savo jausmus." Tikriausiai taip vertinant Moore'o darbus išlieka emotyvizmo grūdas. Pats Moore'as viską grindė apeliuodamas į objektyvumą. Vienu iš argumentų, kurio imasi esė, parašytoje po *Principia Ethica*, jis teigia, kad dorovės sprendimai negali būti vien tik mūsų jausmų išraiška, nes jeigu taip būtų, du žmonės, kurie pareikštų visiškai priešingus sprendimus kokiu nors dorovės klausimu, iš tikrųjų vienas kitam neprieštarautų. Žmogus, pasakęs „Tu turėtum daryti X", žmogui, kuris sakytų „Tu neturėtum daryti X", prieštarautų ne daugiau, nei kas nors, pasakęs „Vakar sukroviau šieną į kupetas", prieštarautų kam nors kitam, pasakiusiam „Vakar nesukroviau šieno į kupetas". Į tokį argumentą Stevensonas atsakė, kad dviem kokiu nors dorovės klausimu nesutariantiems žmonėms nereikėtų veltis į jokį faktinį nesutarimą; jiems tik reikėtų nesutarti dėl faktų prasmės; tą šiuo lygmeniu tarp jų kilusį nesutarimą galima būtų išspręsti empiriškai. Tačiau jie gali ir toliau nesutarti dėl požiūrių; o šį nesutarimą galima išspręsti tik vienai šaliai pakeitus nuomonę. Pirminė dorovės žodžių funkcija, anot Stevensono, yra taip nukreipti kitų požiūrius, kad jie labiau atitiktų tavo paties. Susitelkdamas ties dinaminę dorovės žodžių funkcija Stevensonas parodo Dewey'io įtaką, ir vėlesniems dorovės filosofams Dewey's darė įtaką iš esmės per Stevensoną.

Dorovės žodžiai gali atlikti dinaminę funkciją, minimą Stevensono, todėl, kad jie yra emociniai. „Emocinė žodžio reikšmė yra atsirandanti jo vartojimo istorijoje tendencija sukelti (kilti iš) jausminį žmonių atsaką." Ayeris savo emotyvizmo versijos teorijoje akcentavo jausmų ir pažiūrų išraišką; Stevensonas savo ruožtu akcentuoja mano pastangas įtakoti tavo jausmus ir pažiūras. Aiškindamas, ką reiškia svarbiausi dorovės žodžiai, Stevensonas siūlo du modelius, kiekvienu atveju išryškindamas, kad emocinės reikšmės prigimtis yra tokia, jog mes negalime tikėtis prie jos priartėti daugiau negu labai apytikriai. Pirmajame modelyje „Tai yra gerai" paaiškinamas kaip grubus atitikmuo pasakymui: „Man tai patinka. Daryk taip pat". Antrajame savo modelyje jis pateikia tokius pasakymus, kurie įkūnija jo vadinamas „įtikinamas definicijas". Tokie pasakymai turi deskriptyvinę reikšmę, ir su ta reikšme siejama emocinė reikšmė, todėl mes visuomet juos galime skaidyti į dvi sudedamąsias dalis. Pavyzdžiui, du vienas kitam prieštaraujantys žmonės gali vartoti *tik* taip, kad kiekvienas jų to žodžio reikšmėje išskiria emocinį elementą ir skirtingą deskriptyvinę reikšmę.

Stevensono požiūris į dorovės posakius veda prie daugybės kitų pastebėjimų. Pavyzdžiui, iš jo pažiūrų išplaukia, kad neįmanoma pateikti žodžio *geras* ir kitų vertinamųjų posakių išsamių deskriptyvinio pobūdžio definici-

jų. Taip Stevensonas sutinka su Moore'u, kad *geras* negali funkcionuoti kaip prigimtinės (empiriškai apibūdinamos) savybės vardas. Loginiu požiūriu faktai neatitinka nei Stevensono, nei Moore'o vertinimų. Antra, Stevensonas laikosi požiūrio, kad filosofinė etika yra doroviškai neutrali veikla. Doktrinos, kurių mes laikomės dėl dorovinių posakių reikšmės, negali mums suteikti konkretaus dorovinio požiūrio. Pati emotyvistinė teorija, bent iš išorės, aiškiai atrodo doroviškai neutrali. Matyt, mes vartojame emocinius žodžius norėdami pagirti bet kokio pobūdžio veiksmus. Be to, jei Stevensonas teisus, vertinamasis nesutarimas gali būti nepabaigiamas. Nesutarimo galimybės yra neribotos, ir nėra ir negali būti nusistovėjusios tvarkos, kaip tuos nesutarimus išspręsti. Visiškai nestebina tai, kad tai turėtų būti Stevensono pozicijos pasekmė, nes iš pat pradžių jis pats suteikė jai pagrindą kaip vieną sėkmingos teorijos, užtikrinančios, kad nesutarimas bus amžinas, būtinų sąlygų. Galop, anot Stevensono, priežastys, kurias mes cituojame paremdami savo vertinimus ir ypač savo dorovinius sprendimus, negali būti jokiais loginiais ryšiais susietos su išvadomis, kurias padarome iš jų. Jos gali tik psichologiškai paremti. Vadinasi, žodžiai *kadangi* ir *todėl* neatlieka tokios funkcijos, kokią jie atlieka kitose diskurso vietose.

Yra keletas skirtingų sunkumų, su kuriais susiduria emotyvizmas. Pati „emocinės reikšmės" sąvoka yra neaiški. Tai, dėl ko kai kurie teiginiai gali tapti nuorodomis ar direktyvomis, yra ne veiksmas, ir be faktinės ir deskriptyvinės reikšmės jie neturi jokios *reikšmės*. Ir tik ištariant juos kokia nors ypatinga proga, jie tampa svarbūs ir tinkami kalbėtojo ir klausytojo interesams, troškimams ar poreikiams. Pasakymas „Baltieji rūmai dega" neįgyja nei daugiau, nei mažiau reikšmės ištartas per žinias, transliuojamas Londone, ar pasakomas norint perspėti lovoje gulintį prezidentą; tačiau jo, kaip veiksmo vadovo, funkcija yra visiškai kitokia. Kitaip tariant, emotyvizmui neypač rūpi išskirti teiginio reikšmę, kuri lieka nuolatinė įvairiausiais vartojimo atvejais, ir gausybę vartojimo atvejų, kai vartojamas vienas ir tas pat teiginys. (Žinoma, reikšmė ir galimas vartojimo platumas yra glaudžiai susiję, bet nesutampa.)

Be to, ne tik Stevensonas yra linkęs sujungti reikšmę ir vartojimą, tačiau pirminė reikšmė, kurią jis priskiria doroviniams posakiams, nėra ir negali būti jų pirminė vartosena. Nauda, dėl kurios jis yra susirūpinęs, yra antrojo asmens nauda, kuria mes mėginame kitus žmones paskatinti perimti mūsų pažiūras. Visi Stevensono pavyzdžiai vaizduoja labai nemalonų pasaulį, kuriame kiekvienas visuomet mėgina užsipulti kitą. Iš tikrųjų galima mėginti konvertuoti kitų dorovines pažiūras į savo tik tada, kai turime suformuotas

savąsias; tačiau tų dorovės kalbos vartojimo atvejų, kurių reikia norint suformuoti ir išreikšti mūsų pačių pažiūras, atsižvelgiant į savo pačių veiksmus, Stevensono pradiniame aiškinime nėra.

Pagaliau galime pagrįstai skųstis, kad emotyvistinė teorija yra ne tik klaidinga, bet ir miglota. Jos propaguotojai siekia aiškinti dorovinius posakius požiūrių ir jausmų sąvokomis, ir čia labai svarbu plačiau apibūdinti aptariamus požiūrius ir jausmus. Pavyzdžiui, kaip atpažinti šiuos požiūrius ir jausmus, kad atskirtume juos nuo kitų požiūrių ir jausmų? Šiuo klausimu emotyvistų rašytojai iš esmės nieko nepasako; tačiau kyla įtarimas, kad jie bus priversti aptariamus požiūrius ir jausmus apibūdinti kaip tokius, kurie akivaizdžiai pasireiškia dorovės sprendimų aktuose. Jei taip yra, visa teorija įkalinama į neinformatyvų užburtą ratą.

Nepaisant to, jos pasekėjai išsaugo pagrindinius jos bruožus. Filosofinės analizės dorovinis neutralumas, loginis plyšys tarp fakto ir vertės, nesutarimo neapibrėžtumas – visa tai išlieka. Vėlesni rašytojai pakeičia tik tai, kad atkreipiamas dėmesys į dvi glaudžiai susijusias temas – į kriterijų, kuriais vadovaujantis daiktai, aktai ar žmonės pavadinami gerais ar blogais, klausimą ir į klausimą apie dorovės protavimo prigimtį. Jei ką nors pavadinu geru ar kaip nors kitaip tą dalyką pagiriu, manęs visuomet gali paklausti, kokiu kriterijumi aš remiuosi. Jei sakau, kad turiu kažką daryti, manęs gali visuomet paklausti: o kas, jeigu nedarysi? arba dėl ko turi taip daryti? Koks ryšys tarp mano atsakymų į šiuos klausimus ir mano įsitikinimų, kas yra gerai ir ką aš turėčiau daryti?

Nuoseklų atsakymą į šiuos klausimus galima rasti R.M.Hare'io darbe *Dorovės kalba*, o jo pažiūros išplėtojamos ir papildomos kitoje knygoje *Laisvė ir protas*. Hare'is tiksliai įvardija dorovės kalbos pobūdį atsižvelgdamas į pradinį skirtumą tarp preskriptyvinės ir deskriptyvinės kalbos. Preskriptyvinė kalba yra imperatyvinė ta prasme, kad ja liepiama mums daryti tą ar aną. Ji pati dalijama į dvi klases: tą, kurią sudaro įprasti imperatyvai, ir tą, kurią sudaro tikrieji vertinamieji posakiai. Visi vertinamieji sprendimai yra praktiniai, tik skirtingi. Pavyzdžiui, sakiniuose su *turėtų*, jei jie yra išties vertinamieji, randame imperatyvus, kurie tinkamomis aplinkybėmis adresuojami kiekvienam, o *kiekvienas* čia yra asmuo, kuris tą sakinį ištaria. Kriterijus, kuriuo vadovaujantis nuoširdžiai ištariamas sakinys su *turėtų*, yra tas, kad tinkamomis aplinkybėmis ir jei tik kalbėtojas gali, jis iš tikrųjų paklūsta imperatyvui, kuris išreiškiamas tuo *turėtų* ir kurį jis pats sau ištaria. *Geras* – priešingai, vartojamas norint pagirti; pavadinti X geru – tai pasakyti, kad jis yra toks X, kurį mes turėtume pasirinkti, jei norėtume X-o. Kriterijai, kuriais aš vado-

vaujuosi ką nors pavadindamas geru, yra kriterijai, kuriuos aš pasirenku, atlikdamas tikrus vertinimus, ir patvirtinu jau vien jais naudodamasis. Taigi vertinamieji posakiai ir dorovės taisyklės yra agento pagrindinio pasirinkimo išraiškos. Tačiau pasirinkimo vaidmuo Hare'io preskriptyvizme yra daug aiškesnis ir kelia daug mažiau prieštaravimų nei požiūrių ir jausmų vaidmuo emotyvizme. Skirtingai nuo pastarojo, dorovėje preskriptyvizmas neleidžia imtis įrodinėjimo.

Iš tikrųjų Hare'is pirmasis atliko loginį imperatyvų tyrimą. Jis nurodė, kad imperatyviniame diskurse iš prielaidų visiškai tiesiogiai gali išplaukti išvados, nepažeisdamos nė vienos paprastų priežastingumo taisyklių. *Kadangi* ir *todėl* turi savo įprastą reikšmę, čia galima ir tikroji dorovinė argumentacija. Tačiau vėliau Hare'is laikosi tos nuomonės, kad vertinamųjų preskriptyvinių posakių reikšmė yra tokia, kad iš prielaidų negali atsirasti jokia vertinamoji ar preskriptyvinė išvada, jeigu bent viena iš prielaidų nėra vertinamoji ar preskriptyvinė. Kitaip tariant, Hare'is pakartoja tezę, kad joks *turėtų* neišplaukia tik iš *yra*. Tiek, kiek siekia *Dorovės kalboje* išdėstyta doktrina, atrodo, laikomasi nuomonės, jog dorovės argumentacijos modelis yra perėjimas nuo pagrindinės dorovinės prielaidos ir šalutinės faktinės prielaidos prie dorovinės išvados. Kai tik pereinu nuo fakto prie vertės („Turėčiau padėti šiam žmogui, nes jis miršta iš bado"), argumentacijoje atsiranda plyšys, slapta pagrindinė prielaida („Turėčiau padėti badaujantiems"). Ši pagrindinė prielaida pati gali būti kokio nors kito silogizmo išvada, tačiau kažkur protavimo grandinė turėtų baigtis tokiu principu, kurio negalima pagrįsti tolesniais argumentais, tačiau kurį aš tiesiog privalau pasirinkti. Kaip ir emotyvizmo atveju iš to, atrodo, dar kartą išplaukia, kad principiniais atvejais tvirtinimo neįmanoma suderinti su įrodinėjimu, gal tik su kontrtvirtinimu.

Laisvėje ir prote Hare'is įrodinėja, kad jo požiūriui tai netinka; kad dorovės sprendimų visuotinimas suteikia argumentuotą ginklą, nukreiptą prieš tuos, kurie laikosi nepriimtinų dorovės principų. Pavyzdžiui, apie žmogų, kuris mano, kad su kitais žmonėmis reikia elgtis kaip nors nemaloniai tik todėl, kad jie juodaodžiai, visuomet galime paklausti: ar esi pasirengęs pripažinti, kad su tavimi turėtų būti elgiamasi taip pat, jei tavo oda būtų juoda? Hare's įsitikinęs, kad tik mažuma, kuriuos vadina fanatikais, būtų pasirengę priimti atsakymo „Taip" pasekmes. Šis paskutinis tvirtinimas yra faktinis klausimas, dėl kurio, manau, naujausia socialinė istorija nepalaiko Hare'io. Tačiau nenorėčiau taip smarkiai ginčytis su šia Hare'io požiūrio dalimi, nes vis dar norėčiau pabrėžti, jog Hare'io pažiūrose tebelieka teisinga tai, kad logikos ir vartojamų koncepcijų požiūriu tai, ką vadinu geru, ir ką, manau, tu-

rėčiau daryti, priklauso nuo *mano* pagrindinių vertinimų pasirinkimo, o vertinimams pasirinkti nėra jokių loginių ribų. Kitaip tariant, Hare'io preskriptyvizmas pagaliau yra atnaujintas požiūris, kad už mano dorovinių vertinimų nėra ir negali būti jokio kito didesnio autoriteto, išskyrus mano paties pasirinkimą. Suprasti vertinamąsias koncepcijas reiškia suprasti, kad koncepcijų vartojimas nesaisto mūsų su jokia konkrečia dorovinių įsitikinimų visuma. Tikro įsitikinimo dėl faktinių dalykų kriterijai nepriklauso nuo mūsų pasirinkimo, tačiau mūsų pasirinkimą sąlygoja tik tokie kriterijai, kuriuos mes patys pasirenkame. Čia pakartojamas Kanto požiūris apie dorovės subjektą kaip įstatymdavį, tačiau dėl to jis tampa arbitražiniu suvereniu valdovu, kuris yra autorius to įstatymo, kurį ištaria, ir kuris padaro jį įstatymu, paskelbdamas jį universalia preskriptyvine forma.

Iš viso Hare'io dalykiškumo šioje vietoje tampa svarbi dviprasmybė, tokia dviprasmybė, kurią nurodė Mary Warnock[63]. Kai Hare's apibūdina vertinimą ir preskripciją, ar jis iš tikrųjų apibrėžia tuos terminus taip, kad savo tezes apgintų nuo galimų kontrpavyzdžių? Jei mes turime pavyzdį su *turėtų*, kuris nenumato imperatyvų pirmajam asmeniui, arba pavyzdį su gėriu, kurio kriterijai nėra pasirinkimo dalykas, ar Hare'is sugebės atsakyti, kad tai paprasčiausiai yra ir nedeskriptyvinė *turėtų* ir *gėris* vartosena? Žinoma, Hare'is pripažįsta, kad egzistuoja keletas nepreskriptyvinių ir nedeskriptyvinių vartosenų. Tačiau jei jis paprasčiausiai įteisino tai, kad deskriptyvizmas ir preskriptyvizmas yra tai, ką jis sako, kad yra, kodėl mes turėtume sutikti su jo įteisinimu? Jei jis neįteisina, turėtume turėti deskriptyvinių ir preskriptyvinių posakių, skirtų tik mums, nepriklausomai nuo Hare's apibūdinimo ir kurių Hare'is pats niekada neskiria. Atrodo, kad jis pasikliauja beveik intuityviu supratimu apie tai, ką reikėtų priskirti vertinamųjų pasakymų klasei ir ką atmesti.

Kodėl tai taip svarbu? Svarbu iš dalies dėl to, kad Philippa Foot[64] ir Peteris Geachas[65] metė iššūkį Hare'iui ir pateikė įtikinamų kontrpavyzdžių. Philippa Foot sutelkė savo dėmesį ties vertinamaisiais posakiais, susijusiais su dorybėmis ir ydomis, tokiomis kaip *grubus* ir *drąsus*; Geachas – ties tokiomis, kaip *geras* ir *blogas*. Teisingo *grubus* ir *drąsus* taikymo kriterijai, anot p. Foot, yra faktiniai. Jeigu įvykdomos kai kurios faktinės sąlygos, to pakanka, norint parodyti, kad šie epitetai yra pritaikomi, o jų pritaikyti gali nesugebėti tik tas, kas nesuprato reikšmių. Taigi jei žmogus koncerte spjauna nelabai pažįstamam žmogui į veidą, kuris jam nieko blogo nepadarė, tai jis, žinoma, yra grubus. Taip pat jei žmogus, kurio ateitis siejama su kitų žmonių gyvybių gelbėjimu aukojant savo, paaukoja savo gyvenimą, tai jis, žinoma,

yra drąsus. Tačiau kiekvienu šių atvejų parodydami, kad norint pagrįsti epitetą taikomos būtinos ir pakankamos sąlygos, mes galėtume perrašyti tai, ką sakome taip, kad būtinosios ir pakankamos sąlygos atrodys lyg prielaidos, iš kurių dėka pateikiamas dorybės *grubus* ir *drąsus* reikšmės apibendrinimas: „Taigi jis buvo grubus" arba „Taigi jis buvo drąsus". Tačiau jei koks nors apibendrinimas yra vertinamasis, tai šis tikrai yra. Taigi iš kai kurių faktinių prielaidų, atrodo, padaromos vertinamosios išvados.

Taip pat aišku, kad pagaliau daugeliu atvejų, bent jau, kai ką nors pavadinu geru, tinkamus kriterijus determinuoja konkretaus atvejo pobūdis ir nepaliekama pasirinkimo. Kriterijai ką nors pavadinti „geru X", priklauso, Geacho žodžiais tariant, nuo X pobūdžio. „Geras laikrodis", „geras žemdirbys", „geras arklys" yra būtent tie atvejai. Tačiau kaip su „geru žmogumi"? Galima teigti, kad čia mes naudojamės įvairiais kriterijais, ir mums reikia iš jų pasirinkti. Čia aiškiai toks argumentas, kaip Hare'io, yra įtikinamiausias. Aš nenorėčiau toliau vystyti šio argumento; labiau norėčiau patyrinėti, koks tai argumentas ir kodėl jis atsiranda.

Svarbu suvokti, kad turime reikalą su keletu susijusių požiūrio skirtumų. Viena vertus, manoma, kad faktai nepateikia vertinimų, o filosofinis tyrimas vertinimų atžvilgiu yra neutralus, vienintelis dorovės pažiūrų autoritetas yra tas, kurį mes, kaip individualūs agentai, joms suteikiame. Šis požiūris yra galutinė individualizmo konceptualizacija, kuri šioje istorijoje yra nuolat minima: individas tampa galutinis savo paties autoritetas plačiausia galima prasme. Laikantis kito alternatyvaus požiūrio, suprasti savo pagrindines vertinamąsias ir dorovės koncepcijas reiškia pripažinti, kad egzistuoja tam tikri kriterijai, kurių mes negalime nepripažinti. Tokių standartų autoritetą mes turime pripažinti, tačiau nesame jo kūrėjai. Todėl tai atskleidžiantis filosofinis tyrinėjimas nėra doroviškai neutralus. Ir tam tikromis aplinkybėmis iš faktinių prielaidų padaromos vertinamosios išvados.

Pagal pasirenkamus pavyzdžius kiekvienas iš šių požiūrių nuosekliai atsiriboja nuo kito. Nė vienas jų neleidžia, kad kilęs nesutarimas būtų sprendžiamas empiriškai nagrinėjant, kaip vertinamosios koncepcijos yra iš tikrųjų vartojamos. Tačiau kiekvienas yra pasirengęs pripažinti, kad tam tikromis aplinkybėmis dėl klaidingos filosofinės teorijos įtakos įprastinė vartosena dorovėje gali būti supainiojama ar iškreipiama. Tačiau tikriausiai šio prieštaravimo neįmanoma išspręsti, o priežastį galime suprasti pamėginę į tas koncepcijas, sukeliančias prieštaravimą, pažvelgti iš istorinės perspektyvos. Tačiau prieš imdamiesi šios užduoties, turime apsvarstyti kai kuriuos labai nesudėtingus dalykus, kurių dėka šis prieštaravimas yra primetamas ne vien

tik filosofams, bet visiems šiuolaikiniams dorovės agentams.

Anot emotyvizmo ir preskriptyvizmo, mes esame susvetimėję, nes šios teorijos aiškina vertinamąją kalbą jausmų, pomėgių, pasirinkimo ir imperatyvų sąvokomis, ir mums kyla klausimas, kam reikalinga ypatinga vertinamoji kalba šalia įprastos jausmų, pomėgių, pasirinkimo ir imperatyvų kalbos. Kai sakau: „Tu turėtum taip daryti" arba „Tai yra gerai", – noriu užginčyti, kad sakau šį tą daugiau arba ne visai tai, kaip kad „Tu arba kas nors kitas, padarykite tai!" arba „Man tai patinka. Tu irgi taip daryk". Jei aš tai turiu galvoje, vadinasi, galėčiau tai pasakyti ir pasakyčiau. Tačiau jei aš taip *sakau*, tai, ką aš sakau, žinoma, remiasi tik tuo autoritetu, kurį aš tam pasakymui suteikiu jį ištardamas. Mano požiūriai ir imperatyvai turi man autoritetą tik todėl, kad jie yra mano. Tačiau kai aš vartoju tokius žodžius, kaip *turėtų* ir *geras*, aš bent jau mėginu apeliuoti į standartą, kuris turi kitą ir didesnį autoritetą. Jei aš vartoju šiuos žodžius tavo atžvilgiu, aš mėginu kreiptis į tave šių standartų, o ne savo vardu. Tačiau net jei tai būtų mano siekis kažką daryti, nebūtinai reiškia, kad man pasiseks. Kokiomis aplinkybėmis man gali pasisekti? Kokiomis aplinkybėmis būtinai suklupsiu?

Įsivaizduokime tokio tipo visuomenę, kurią aš mėginau apibūdinti kalbėdamas apie graikų visuomenę, kur gyvenimo forma numato susitarimą dėl tikslų. Yra sutarti kriterijai vartoti sąvoką *geras* ne tik tais atvejais, kai kalbame apie „gerą arklį" ir „gerą ūkininką", bet ir tais atvejais, kai kalbame apie „gerą žmogų". Šioje visuomenėje egzistuoja pripažintas dorybių sąrašas, nusistovėjęs dorovės taisyklių rinkinys, institucinis ryšys tarp paklusnumo taisyklėms, dorybių praktikos ir tikslų siekimo. Tokioje visuomenėje skirtumas tarp vertinamosios kalbos ir pomėgių ir pasirinkimo kalbos bus visiškai aiškus. Galiu jums pasakyti, ką mėgstu ar pasirenku, ir dar galiu jums pasakyti, ką jūs turėtumėte daryti; tačiau antruoju teiginiu iš jūsų prašoma to, ko neprašoma pirmuoju. Jūs galite nepaisyti to, ką jūs turėtumėte daryti, dėl susijaudinimo ar aplaidumo; tačiau jūs negalite vartoti dorovės žodyno nuosekliai paneigę *turėtų* galią ir negalite socialiai bendrauti bendruomenėje atmetę dorovės žodyną.

Ar tokioje visuomenėje dorovės kritika neįmanoma? Jokiu būdu; ji turi vykti plečiant įsigalėjusį dorovės žodyną, o ne visiškai nuo jo atsiribojant. Ar tai reiškia, kad dorovės autoritetas neišeina už bendruomenės, kurios socialinė praktika yra aptariama, ribų? Kyla pagunda atsakyti: ar aritmetikos taisyklių autoritetas išeina už bendruomenės, kurioje įvesta ta skaičiavimo praktika, ribų? Šis klausimas pateikiamas kaip tikras, o ne retorinis ir nusipelnė išsamesnio atsakymo; tačiau bent jau tokiu būdu susieti taisykles su so-

cialine praktika tikrai nereiškia, kad dorovės taisyklės ne taip stipriai mus saisto kaip matematinės, nebent jokia visuomenė negalėtų progresuoti, nesinaudodama tuo pačiu paprastu skaičiavimu, tuo tarpu dorovės taisyklės gali būti taikomos labai įvairiai socialinei praktikai.

Kalbėdamas apie graikų visuomenę, aš minėjau, kas atsitiktų, jei tokia gerai integruota dorovės gyvenimo forma sužlugtų. Mūsų visuomenėje individualizmo rūgštis per keturis amžius yra gerokai įsiėdusi į mūsų dorovės struktūras, o tai yra ir gerai, ir blogai. Tačiau ne tik tai. Mes gyvename paveldėję ne vieną, o kelias gerai integruotas doroves. Aristotelizmas, primityvus krikščioniškasis paprastumas, puritoniška etika, aristokratinė vartotojiška etika bei demokratijos ir socializmo tradicijos mūsų dorovės žodynui yra palikusios savo žymes. Kiekvienos šių dorovių siūlomas tikslas ar tikslai, taisyklių rinkiniai, dorybių sąrašas. Tačiau tikslai, taisyklės, dorybės skiriasi. Aristotelizmo požiūriu, parduoti viską, ką turi, ir išdalyti vargšams būtų absurdiška ir beprasmiška; primityviojoje krikščionybėje vargu ar didingos sielos žmogus prasprūstų pro adatos skylutę, kuri yra vartai į dangų. Konservatyviojoje katalikybėje paklusnumas nusistovėjusiam autoritetui būtų laikomas dorybe; demokratinis socializmas, toks kaip Marxo, tokį pat požiūrį vadintų pataikavimu ir laikytų jį blogiausia iš visų ydų. Puritonizmui taupumas yra didelė dorybė, tingumas – didelė yda; tradiciniam aristokratui taupumas yra yda ir t.t.

Vadinasi, savo visuomenėje esame linkę rasti dviejų tipų žmones: tuos, kurie kalba pagal vieną iš šių išlikusių dorovių, ir tuos, kurie atsiriboja nuo jų visų. Tarp skirtingos dorovės pasekėjų, vienos dorovės pasekėjų ir jokios dorovės neišpažįstančių nėra apeliacinio teismo, nėra ir nuasmeninto neutralaus standarto. Tiems, kurie kalba pagal duotąją dorovę, ryšys tarp fakto ir vertinimo nustatomas pagal jų vartojamų žodžių reikšmes. Tiems, kurie kalba neatsižvelgdami į tą dorovę, tie, kurie kalba pagal duotąją dorovę, atrodo kalbantys vien tik imperatyvais, išsakydami savo pačių pomėgius ir asmeninį pasirinkimą. Viena vertus, emotyvizmo ir preskriptyvizmo prieštaringumas, o antra vertus, jų kritika reiškia esminę mūsų pačių visuomenės dorovės situaciją.

Mėgindami įrodyti kai kurių autorių vietą dorovės filosofijos istorijoje, galime pasinaudoti šia analize. Pavyzdžiui, Kantas yra toje vietoje, kur dorovinio vientisumo praradimas reiškia, kad dorovę galima apibrėžti tik atsižvelgiant į jos taisyklių formą, o ne į kokį nors tikslą, kuriam galėtų tarnauti tos taisyklės. Todėl jis mėgina išvesti dorovės taisyklių turinį iš jų formos.

Kantas taip pat yra toje vietoje, kur dorovės taisyklės ir žmogaus gyve-

nimo tikslai atsiskyrė tiek, jog, pasirodo, *ir* ryšys tarp taisyklių laikymosi bei siekiamų tikslų yra atsitiktinis, *ir*, jei taip yra, tai netoleruotina. Kantas suvokė pirmąją mintį, kaip ir tikslų miglotumą, ir tai paskatino, kad laimės sąvoka taptų miglota ir neapibrėžta, dėl to jis mums prisako nebūti laimingiems, bet būti laimės vertiems. Tai, kad jis suvokė antrąją mintį, leido jam šauktis Dievo, kaip galios, kuri galų gale apvainikuotų dorybę laime. Kantas siekia kartu išlaikyti ir pirmąjį, ir antrąjį dorinį požiūrį; bet įtampa tarp jų yra akivaizdi.

Aštuonioliktojo amžiaus anglų moralistai ir devynioliktojo amžiaus utilitaristai rašo tokioje visuomenėje, kurioje nugalėjo individualizmas. Todėl socialinę santvarką jie pateikia ne kaip struktūrą, kur individas turi gyventi savo dorovinį gyvenimą, o kaip grynąją individualios valios ir interesų sumą. Dorovės taisykles primityvi dorovės psichologija paverčia nuorodomis, kokiomis priemonėmis galima veiksmingiau pasiekti privataus pasitenkinimo tikslų. Hegelis, Greenas ir kiek mažiau Bradley's yra ne vieninteliai šio dorovės požiūrio kritikai, jie mėgina apibrėžti bendruomenės, kur dorovės žodynas gali turėti ypatingos ir skiriamosios vartosenos aibę, tipą. Tačiau filosofinė būtinosios tokios bendruomenės formos analizė nėra pakaitalas ją perkurti; natūraliai juos seka emotyvistai ir preskriptyvistai, kurie pateikia apgaulingą autentišką dorovės diskurso aiškinimą, bet teisingai įvardija nuskurdintas reikšmes, kurias įgyja vertinamieji posakiai visuomenėje, kurios dorovės žodynas vis labiau netenka savo turinio. Marxas panašus į Hegelį ir anglų idealistus tuo, kad įsivaizduoja, jog komunos struktūrą nulėmė dorovė; tačiau skirtingai negu jie, jis mato, jog ji daugiau neegzistuoja; toliau jis apibūdina visą situaciją taip, lyg dorovė daugiau nebeatlieka tikro vaidmens sprendžiant socialinius skirtumus. Tai gali būti tik mėginimas šauktis autoriteto, kurio nebėra, ir maskuoti socialinės prievartos sankcijas.

Žinoma, visa tai nereiškia, kad tradicinis dorovės žodynas nebegali būti vartojamas. Tai reiškia, kad mes negalime tikėtis savo visuomenėje rasti vienintelio dorovės koncepcijų sąrašo, bendros žodyno interpretacijos. Dėl mūsų dorovinių konfliktų gelmės mūsų situacijos konceptualusis konfliktas yra endeminis. Todėl kiekvienas mūsų turi pasirinkti, su kuo mes norime būti doroviškai susiję ir kokiais tikslais, taisyklėmis ir dorybėmis vadovautis. Šiedu pasirinkimai yra tampriai susiję. Pasirinkdamas ypač vertinti šį tikslą ar tą dorybę, sukursiu tam tikrus dorovinius santykius su kai kuriais žmonėmis, tačiau kitokie doroviniai santykiai su tais žmonėmis neįmanomi. Kalbėdamas pagal savo dorovės žodyną, aš suprantu esąs susaistytas jo įkūnytais kriterijais. Šie kriterijai bendri ir tiems, kurie kalba ta pačia dorovės kalba. Jei

aš turiu kažkokių socialinių ryšių, privalau priimti kokį nors dorovės žodyną. Be taisyklių, nepuoselėdamas dorybių, negaliu su niekuo turėti bendrų tikslų. Esu pasmerktas socialiniam solipsizmui. Tačiau privalau pats pasirinkti, su kuo turėčiau būti doroviškai susijęs. Turiu pasirinkti iš alternatyvių socialinės ir dorovės praktikos formų. Tačiau kol pasirinksiu, dorovės požiūriu būsiu nesaugus. Mūsų socialinė praeitis lemia tai, kad kiekvienas mūsų turi kokį nors žodyną, kuriuo ribojame savo pasirinkimą ir pasirenkame. Žmogiškosios prigimties aš taip pat negaliu laikyti neutraliu standartu klausdamas, kokia socialinio ir dorovinio gyvenimo forma suteiks jai tinkamiausią išraišką, kadangi kiekviena gyvenimo forma su savimi atsineša žmogaus prigimties paveikslą. Gyvenimo formos pasirinkimas ir žmogiškosios prigimties vertinimo pasirinkimas vertinami kartu.

Į tokį požiūrį kiekviena šiuolaikinių filosofinių kontroversijų pusė atsakys savaip. Emotyvistai ir preskriptyvistai akcentuos mano aiškinimo pasirinkimo vaidmenį. Jų kritikai atkreips dėmesį į tai, kad agentas privalo priartėti prie pasirinkimo akto jau turėdamas vertinamąjį žodyną. Kiekvienas pasirinkdamas pavyzdžius stengsis iš naujo apibūdinti savo oponento atvejį. Tos pačios pastangos turėtų matytis kitose kontroversijose. Išties šį požiūrį sustiprina tai, kad ši filosofinė kontroversija yra mūsų socialinės ir dorovinės situacijos išraiška, kuri turėjo susiklostyti visai kitokiu kontekstu to ginčo, kuris kilo Prancūzijoje tarp katalikų moralistų, stalinistų, marksistų ir sartriškųjų egzistencialistų.

Ir katalikų, ir stalinistų dorovės žodynas apibrėžiamas kai kuriais tariamais faktais. Kiekvienas jų turi jiems būdingų dorybių sąrašą. Skirtingai negu jiems, Sartre'ui, bent jau pokario Sartre'ui, gyventi su parengtu dorovės žodynu reiškė neišvengiamą atsakomybės atsisakymą, blogo tikėjimo aktą. Autentiška egzistencija galima tik sąmoningai suvokus absoliučią pasirinkimo laisvę. Kierkegaardo požiūris į pasirinkimo aktą yra atskirtas nuo teologinio konteksto, o Sartre'ui pasirinkimas yra politinių ir dorovės sprendimų pagrindas. Sartre'as nenustato būtinojo pasirinkimo akto šaltinio mūsų visuomenės dorovės istorijoje, bent ne daugiau nei Kiekegaardas. Jis randa tą šaltinį žmogaus prigimtyje: sąmoninga būtybė, *être-pour-soi,* skiriasi nuo daikto, *être-en-soi,* savo laisve ir laisvės suvokimu. Vadinasi, žmonėms būdinga nerimo patirtis dėl nesutvarkytos ateities tėkmės ir būdingos pastangos apsimesti, kad jie nėra atsakingi. Taip Sartre'as nustato dorovės požiūrio pagrindą žmogaus prigimties metafizikoje lygiai taip pat, kaip katalikai ir marksistai.

Kaip ir Sartre'as preskriptyvistas ir emotyvistas neatskleidžia pasirinki-

mo būtinumo arba savo prisiimto požiūrio į mūsų visuomenės dorovės istoriją šaltinio. Jie priskiria tai dorovės koncepcijų prigimčiai. Taigi jie, kaip ir Sartre'as, mėgina absoliutinti savo individualistinę dorovę ir netgi amžiaus dorovę, apeliuodami į koncepcijas, lygiai kaip ir jų kritikai mėgina absoliutinti savo pačių dorovę apeliuodami į konceptualius svarstymus. Tačiau tos pastangos tikrai būtų sėkmingos, jei dorovės koncepcijos būtų nepriklausomos nuo laiko ir istorijos, ir jei būtų galimas tik vienas dorovės koncepcijų sąrašas. Viena dorovės filosofijos istorijos vertybė yra ta, kad parodo mums, jog tai netiesa ir kad dorovės koncepcijos pačios turi istoriją. Tai suprasti reiškia išsivaduoti nuo bet kokių klaidinamų absoliutinių tvirtinimų.

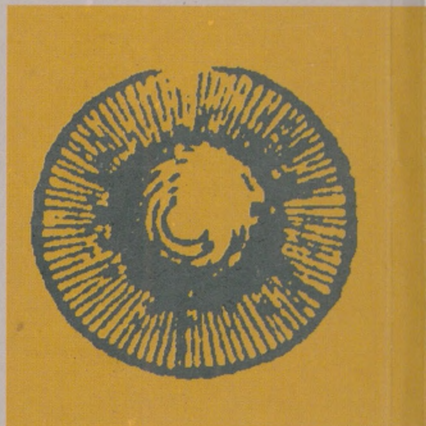
pastabos

1. *Apie dorovinių sprendimų analizę* (On the Analysis of Moral Judgements); *Philosophical Essays*, p. 245-246.
2. *Nuopelnai ir atsakomybė* (*Merit and Responsibility*); *Greek Ethics*, p. 32-33.
3. Apie tolesnius svarstymus žr. XII ir XVIII sk.
4. *Odisėja*, XXII giesmė.
5. *Iliada*, I giesmė.
6. Žr. H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*.
7. Tukididas, *Peloponeso karas*. V knyga, 105.
8. Tukididas, *Peloponeso karas*. III knyga, 82.
9. P. H. Nowell-Smith. *Etika*. Įvadas.
10. *Theatetus*, 167c.
11. *Metafizika*, 1078b.
12. Kitoks požiūris išdėstytas R. Robinsono *Ankstyvojoje Platono dialektikoje (Plato's Earlier Dialectic)*, p. 15-17.
13. *Eudemian Ethics*, 1216b.
14. *Alisa veidrodžių šalyje (Through the Looking Glass and What Alice Found There)*, VI skyrius.
15. *Atviroji visuomenė (The Open Society)*, I T., 6 sk., p. 68.
16. *Valstybė*, V knyga, 475e-476a.
17. *Nikomacho etika*, I knyga, 1094a.
18. „Intelektualinio šlamšto apžvalga" („An Outline of Intellectual Rubbish"), *Unpopular Essays*.
19. *Nikomacho etika*, 1130b; *Politika*, 1277b.
20. „Ar dorovės filosofija pagrįsta klaida?" („Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Mind* (1912), pakartotinai atspausdinta *Moral Obligation*.
21. H. J. Kelseno *Aristotelio filosofija ir helenistinės–makedoniečių valstybės politika (The Philosophy of Aristotle and the Helenic-Macedonian Policy)*, *International Journal of Ethics*, XLVIII, 1.
22. Diogenas Laertijas, *Filosofų gyvenimai*, 7, 89.
23. *Istorija*, VI, 36, 2.
24. *Cur Deus Homo*.
25. Šį dalyką yra puikiai išdėstęs J. N. Figgis savo knygoje *Nuo Gersono iki Grotiuso (From Gerson to Grotius)*.
26. *Gyvenimai*, p. 150.
27. *Angliškieji Tomo Hobso darbai (The English Works of Thomas Hobbes)*, red. W. Molesworth, VII, 73.
28. *Ibid.*, IV, 53.
29. *Ibid.*, III, 130.
30. *Ibid.*, III, 154.
31. *Ibid.*, III, 158.

32. *Rimti Robinzono Kruzo apmąstymai (Serious Reflections of Robinson Crusoe)*, p. 325. Šis požiūris į Defoe susiformavo profesoriaus Iano Wattso dėka, kuris jį išdėstė knygoje *Romano iškilimas (The Rise of the Novel)*. Tai neabejotinai labai vertinga knyga studentams, studijuojantiems dorovę.
33. *Dorovės principų tyrinėjimas (Enquiry Concerning the Principles of Morals)*. III skyrius, II dalis.
34. Patnio Debatai, išdėstyti knygoje *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-8) from the Clarke Manuscripts*, sudarė ir redagavo A. S. P. Woodhouse's.
35. *Strėlė į visus tironus (An Arrow against all Tyrants)*, p. 3.
36. *Antrasis traktatas apie valdžią (Second Treatise of Civil Government)*, 5 sk.
37. *Ibid.*, 119 sk.
38. *Žmonių, papročių, nuomonių, laikų bruožai* (Characteristics of *Men, Manners, Opinions, Times* – 1773 m. leidimas), II, 415.
39. *Mūsų grožio ir dorybės idėjų kilmės tyrinėjimas (An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue)*, II, 3.
40. *Penkiolika pamokslų (Fifteen Sermons)*, 2, 8.
41. *Ibid.*, 2, 14.
42. *Traktatas apie žmogaus prigimtį (Treatise of Human Nature)*, II, 3, 3.
43. *Ibid.*, III, 1, 2.
44. *Ibid.*, III, 1, 1.
45. *Ibid.*, III, 1, 2.
46. *Visos žmogaus pareigos (The Whole Duty of Man)*, sekmadienis, XIII, 30 sk.
47. *Traktatas (Treatise)*, III, 1, 1.
48. *Ibid.*, III, 2, 1.
49. *Dorovės principų tyrinėjimas (Enquiry Concerning the Principles of Morals)*, V, 2.
50. *De L'Esprit des Lois*, XXIV, 24.
51. *Du Contrat Social*, II, 3.
52. Dėl pasakymo: teoriškai tai gali būti teisinga, bet praktiškai nieko gero (*On the Saying: That may be all right in Theory but it is no good in Practice)*, knygoje *Kant* (red. ir vert. G. Rabel).
53. *Hegelis: analizė iš naujo (Hegel: A Re-examination)*, p. 111.
54. *Spaudos debatų aptarimas (Discussion of Press Debates)*, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 1, i.
55. *Vokietijos filosofijos ir religijos istorija (History of Philosophy and Religion in Germany)*, vertė Snodgrass, p. 158.
56. *Ibid.*, p. 159-160.
57. *Antikristas (The Antichrist)*, 39.
58. *Stabų prieblanda (The Twilight of the Idols)*, 1, 2.
59. „Mes bijome leisti žmonėms gyventi ir verstis kiekvienam vadovaujantis savo pačių protu, nes įtariame, jog kiekvieno žmogaus šie ištekliai yra tokie maži, kad individams geriau pasinaudoti bendru visų prigimčių ir amžių banku ir kapitalu." – *Apmąstymai apie revoliuciją Prancūzijoje (Reflections on the Revolution in France)*. Everyman leid., p. 84.
60. *Loc. cit.*
61. *Darbai (Works)*, red. Bowring, II, 253.
62. Žr. *Etikos mokslas (Science of Ethics)*.
63. *Etika nuo 1900 metų (Ethics Since 1900)*, p. 128-129.
64. „Doroviniai argumentai" („Moral Arguments"), *Mind* (1958).
65. „Gėris ir blogis" („Good and Evil"), *Analysis*, T. 17.

rodyklė

FILOSOFIJA



Trumpa etikos istorija, parašyta 1966 m., tapo svarbiu įnašu į moralės filosofijos studijas. Knyga buvo palankiai įvertinta specialistų ir skaitytojų, susilaukė daugybės pakartotinių leidimų, buvo išversta į daugelį kalbų. Alasdairas MacIntyre'as lydi skaitytoją per etikos filosofijos istoriją nuo antikinės Graikijos iki šių laikų. Jis pabrėžia istorinio konteksto svarbą moralės koncepcijoms ir iliustruoja, kaip filosofinės idėjos atitinka moralės koncepcijas, šitaip pateikdamas istorinę etikos analizę. Pasitelkdamas etikos istoriją, autorius atskleidžia ryšį tarp dorovės ir socialumo. Taip ieškoma XX amžiaus dorovės krizės ir dorovinio atgimimo ištakų.

Alasdairas MacIntyre'as, Duke universiteto filosofijos profesorius, žinomas ne tik šiuo savo veikalu, bet ir vėlesniais, tokiais kaip *After Virtue* (1981, *Po dorybės*); *Whose Justice? Which Rationality* (1988, *Kieno teisingumas? Kuris racionalumas?*); *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1990, *Trys skirtingos dorovinio tyrimo versijos*), pagrįstai pelniusiais jam originalaus mąstytojo šlovę. Vienu pagrindinių savo knygų tikslu MacIntyre'as laiko aristoteliškosios etikos ir šiuolaikinės etikos idėjų dialogo skatinimą.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių mokslų pagrindais.

REKOMENDUOJAMA
KAINA 15 Lt

ISSN 1392 - 1673
ISBN 9986 - 745 - 27 - 6



